

مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 10 – سنة 1993



مطبوعات
أكاديمية المملكة المغربية

الأكاديمية

مجلة أكاديمية المملكة المغربية

العدد 10 – سنة 1993

بسم الله الرحمٰن الرحيم

مجلة «الأكاديمية» تصدر مرةً كلّ سنة. موضوعاتها متنوعة مختلفة كتنوّع اختصاصات أعضاء الأكاديمية الذين يكتبون فيها، بخلاف النشرات الأخرى الموحّدة الموضوع والتي فيها وقائع الدورات الدولية وندوات اللجان.

النصوص الواردة في هذا الكتاب أصلية، وينبغي الإشارة إليها كمرجعٍ عند الاستشهاد بها.

الآراء والمصطلحات الواردة في هذا الكتاب تلزم أصحابها وحدهم.

أكاديمية المملكة المغربية

شارع الإمام مالك، كلم 11، ص.ب 5062
الرمز البريدي 10.100
الرباط – المملكة المغربية

تليفون : 75.51.13 / 75.51.24
75.51.35 / 75.51.89

فاكس : 75.51.01

رقم الإيداع القانوني : 1982/29
ISSN : 0851-1381



الرباط، 21 زنقة ديكارت حي الليمون تلفون : 99-60-70 فاكس : 707751

أعضاء أكاديمية المملكة المغربية

ليوبولد سيدار سنغور : السينغال
هنري كيسنجر : و.م. الأمريكية
موريس دريون : فرنسا.
نيل أرمسترونغ : و.م. الأمريكية.
عبد اللطيف بن عبد الجليل : المملكة المغربية.
ايميليو كارسا كوميز : المملكة الإسبانية.
عبد الكريم غلاب : المملكة المغربية.
أوطو دوهابسبورغ : النمسا.
عبد الرحمن الفاسي : المملكة المغربية.
جورج فوديل : فرنسا.
عبد الوهاب ابن منصور : المملكة المغربية.
محمد الحبيب ابن الخوجة : تونس.
محمد بنشريفة : المملكة المغربية.
أحمد الأخضر غزال : المملكة المغربية.
عبد الله عمر نصيف : م.ع. السعودية.
عبد العزيز بن عبد الله : المملكة المغربية.
محمد عبد السلام : الباكستان.
عبد الهادي التازي : المملكة المغربية.
فؤاد سزكين : تركيا.
محمد بهجة الأثري : العراق.
عبد اللطيف بريش : المملكة المغربية.
محمد العربي الخطابي : المملكة المغربية.
المهدي المنجرة : المملكة المغربية
أحمد الضُبيب : م.ع. السعودية
محمد علاّل سيناصر : المملكة المغربية
أحمد صدقي الدجاني : فلسطين
محمد شفيق : المملكة المغربية
لورد شالفونت : المملكة المتحدة
أحمد مختار امبو : السينغال
عبد اللطيف الفيلالي : المملكة المغربية
أبو بكر القادري : المملكة المغربية
الحاج أحمد ابن شقرون : المملكة المغربية

عبد الله شاكر الكرسيفي : المملكة المغربية
جان برنار : فرنسا
روبير امبروجي : فرنسا
عز الدين العراقي : المملكة المغربية
ألكسندر دومارانش : فرنسا
دونالد فريدريكسن : و.م. الأمريكية
عبد الهادي بوطالب : المملكة المغربية
إدريس خليل : المملكة المغربية
رجاء كارودي : فرنسا
عباس الجراري : المملكة المغربية
بيدرو راميريز فاسكيز : المكسيك
محمد فاروق النبهان : المملكة المغربية
عباس القيسي : المملكة المغربية
عبد الله العروي : المملكة المغربية
برناردان كانتان : الفاتيكان
عبد الله الفيصل : م.ع. السعودية
روني جان ديبوي : فرنسا
ناصر الدين الأسد : المملكة الأردنية الهاشمية
أناتولي كروميكو : روسيا
جاك ايق كوسطو : فرنسا
جورج ماطي : فرنسا
كامل حسن المقهور : الجماهيرية الليبية
إدواردو دي أرانطيس إي أوليفيرا : البرتغال
عبد المجيد مزيان : الجزائر
محمد سالم ولد عدود : موريتانيا
بو شو شانغ : الصين
محمد ميكو : المملكة المغربية
إدريس العلوي العبدلاوي : المملكة المغربية
الفونسو دو لاسيرنا : المملكة الإسبانية
الحسن ابن طلال : المملكة الأردنية الهاشمية
فيرنون والترز : و.م الأمريكية
حبيب المالكي : المملكة المغربية
محمد الكتاني : المملكة المغربية

الأعضاء المراسلون

ـــ ريشار ب. ستونْ : و.م. الأمريكية.
ـــ شارل ستوكتونْ : و.م. الأمريكية.
ـــ حايم الزعفراني : المملكة المغربية.

* * *

أمين السر الدائم : عبد اللطيف بربيش.
أمين السر المساعد : إدريس خليل.
مدير الجلسات : محمد ميكو.

* * *

مدير الشؤون العلمية : أحمد رمزي

مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية

1 ـــ سلسلة «الدورات» :

1 – «القدس تاريخيا وفكريا»، مارس 1981.
2 – «الأزمات الروحية والفكرية في عالمنا المعاصر» ، نونبر 1981.
3 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الأول، أبريل 1982.
4 – «الماء والتغذية وتزايد السكان»، القسم الثاني، نونبر 1982.
5 – «الإمكانات الاقتصادية والسيادة الدبلوماسية»، أبريل 1983.
6 – «الالتزامات الخُلقية والسياسية في غزو الفضاء»، مارس 1984.
7 – «حق الشعوب في تقرير مصيرها»، أكتوبر 1984.
8 – «شروط التوفيق بين مدة الانتداب الرئاسي وبين الاستمرارية في السياسة الداخلية والخارجية في الأنظمة الديمقراطية»، أبريل 1985.
9 – «حلقة وصل بين الشرق والغرب : أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون»، نونبر 1985.
10 – «القرصنة والقانون الأممي»، أبريل 1986.
11 – «القضايا الخُلقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب»، نونبر 1986.
12 – «التدابير التي ينبغي اتخاذها والوسائل اللازم تعبئتها في حالة وقوع حادثة نووية»، يونيو 1987.
13 – «خَصاص في الجنوب وحيرة في الشمال : تشخيص وعلاج»، أبريل 1988.
14 – «الكوارث الطبيعية وآفة الجَراد» : نونبر 1988.
15 – «الجامعة والبحث العلمي والتنمية» : يونيو 1989.
16 – «أوجه التشابه الواجب توافرها لتأسيس مجموعات إقليمية»، دجنبر 1989.
17 – «ضرورة الإنسان الاقتصادي من أجل الإقلاع الاقتصادي لدول أوروبا الشرقية»، مايو 1990.
18 – «اجتياح العراق للكويت ودور الأمم المتحدة الجديد» : أبريل 1991

19 – «هل يُعطي حق التدخل شرعية جديدة للاستعمار ؟»، أكتوبر 1991.
20 – «التراث الحضاري المشترك بين المغرب والأندلس»، أبريل 1992.
21 – «أوروبا الإثنتي عشرة دولة والآخرون»، نونبر 1993
22 – «المعرفة والتكنولوجيا»، مايو 1993
23 – «الاحتمائية الاقتصادية وسياسة الهجرة»، دجنبر 1993

2 ــ سلسلة «التراث» :

1 – «الذيل والتكملة»، لابن عبد الملك المراكشي، السفر الثامن، جزءان، تحقيق محمد ابن شريفة، 1984.
2 – «الماء وما ورد في شربه من الآداب» تأليف محمود شكري الألوسي، تحقيق محمد بهجة الأثري، مارس 1985.
3 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، القسم الأول والقسم الثاني من الجزء الأول، أبريل 1986، أبريل 1987.
4 – «ديوان ابن فَرْكون» تقديم وتعليق محمد ابن شريفة، ماي 1987.
5 – «عين الحياه في علم استنباط المياه» للدمنهوري، تقديم وتحقيق محمد بهجة الأثري 1989/1409.
6 – «مَعْلَمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثالث، «روائع المَلْحون»، 1990.
7 – «عُمْدة الطبيب في معرفة النبات» القسم الأول والقسم الثاني، لأبي الخير الإشبيلي حققه وعلق عليه وأعاد ترتيبه محمد العربي الخطابي، 1990/1411.
8 – «كتاب التيسير في المداواة والتدبير»، لابن زهر، حققه وهيأه للطبع وعلق عليه محمد بن عبد الله الروداني، 1411 هـ/1991 م
9 – «مَعْلمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي الجزء الثاني، القسم الأول، «معجم لغة المَلْحون»، 1991.
10 – «مَعْلمة المَلْحون»، تصنيف محمد الفاسي، الجزء الثاني – القسم الثاني وفيه : «تراجم شعراء المَلْحون»، 1992.

3 ــ سلسلة «المعاجم»

1 – «المعجم العَرَبي ــ الأمازيغي» محمد شفيق، 1990/1410.

4 ــ سلسلة «الندوات والمحاضرات» :

1 – «فلسفة التشريع الإسلامي» الندوة الأولى للجنة القِيَم الروحية والفكرية، 1987.
2 – «وقائع الجلسات العمومية الرسمية بمناسبة استقبال الأعضاء الجدد» (من 1980/1401 إلى 1986/1407)، دجنبر 1987.

3 – «محاضرات الأكاديمية» (من 1983/1403 إلى 1987/1407)، 1988.
4 – «الحَرْف العربي والتكنولوجيا» الندوة الأولى للجنة اللغة العربية فبراير 1988/1908.
5 – «الشريعة والفقه والقانون» الندوة الثانية للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
6 – «أسس العلاقات الدولية في الإسلام» الندوة الثالثة للجنة القيم الروحية والفكرية 1989/1409.
7 – «نظام الحقوق في الاسلام»، الندوة الرابعة للجنة القيم الروحية والفكرية، 1990/1410.
8 – «الثقافة الإسلامية والثقافة الغربية : الأخذ والعطاء» الندوة الخامسة للجنة القيم الروحية والفكرية 1991/1412

5 ــ سلسلة «المَجلة» :

1 – «الأكاديمية» مجلة أكاديمية المملكة المغربية، العدد الافتتاحي، فيه وقائع افتتاح جلالة الملك الحسن الثاني للأكاديمية يوم الاثنين 5 جمادى الثانية عام 1400 هـ، الموافق 21 أبريل 1980.
2 – «الأكاديمية»، العدد الأول، فبراير 1984.
3 – «الأكاديمية»، العدد الثاني، فبراير 1985.
4 – «الأكاديمية»، العدد الثالث، نونبر 1986.
5 – «الأكاديمية»، العدد الرابع، نونبر 1987.
6 – «الأكاديمية»، العدد الخامس، دجنبر 1988.
7 – «الأكاديمية»، العدد السادس، دجنبر 1989.
8 – «الأكاديمية»، العدد السابع، دجنبر 1990.
9 – «الأكاديمية»، العدد الثامن، دجنبر 1991.
10 – «الأكاديمية»، العدد التاسع، دجنبر 1992.

الفهرس

موضوعات عربية إسلامية : في الفقه والتاريخ واللغة

المستقبل : في المعرفة والتكنولوجيا

موضوعات باللغات الأجنبية (انظر الخلاصات مترجمةً إلى العربية)

---

1 - بحوث

الفقه الإسلامي وقضايا العصر

محمد الحبيب ابن الخوجة

هذا الموضوع النفيس والغرض الرئيس من دراساتنا يمثل دون شك قضية الساعة للعالم الإسلامي كله من أقصاه إلى أقصاه. فبه عنى المتقدمون واللاحقون، والمشارقة والغربيون، والمسلمون والعلمانيون، والشرعيون والحقوقيون، تتناوله كل طائفة من هؤلاء وأولئك من وجهة نظرها، وتختلف المقاصد اختلافا بينا فيما بينها، ويشتد النزاع أحيانا بين الأطراف المتقابلة، فتغيب الحقائق عن العامة، وتختلط المدارك والأفهام عند ثلة من المفكرين المتعالمين، ويصبح الكشف والتمحيص والتحليل والتعليل وإرجاع الحق إلى نصابه غرضا مطلوبا وأمرا واجبا، عقلا وشرعا، بياناً للناس ونصفةً للحق ودعوة صادقة للتعرف على الفقه الإسلامي، والأخذ بأحكامه، والالتزام بما أقامه الله للناس من دين وشرع.

«إن النظام القانوني في الشريعة الإسلامية تضمن - كما صرح بذلك الشيخ مصطفى الزَّرْقَا - قواعدَ وأحكاماً أساسية في ميدان الحقوق الخاصة بفرعيها المدني والجزائي، وفي ميدان الحقوق العامة بفرعيها الداخلي والخارجي، أي الدستوري والإداري والمالي والدولي. وقد نبه إلى أن نصوص الشريعة الإسلامية الأصلية قد أتت، فيما سوى الأحكام المفصلة للمواريث، ولبعض العقوبات، بمبادىء أساسية في القرآن والسنة لجميع الزمر المشار إليها تاركا التفصيلات للاجتهاد في التطبيق بحسب ما تقتضيه المصالح الزمنية والإمكانيات المكنية».

ثم علّق على هذا بقوله :

«وحول تلك المبادىء القانونية في ميادينها المختلفة، ونتيجة للتطبيق في البلاد الإسلامية التي واجه فيها المسلمون آثار مدنيات قديمة، ونتيجة لتطور الظروف

الاقتصادية المختلفة، نشأ فقه تفسيري عظيم حول النصوص الأصلية في الشريعة باجتهاد الفقهاء الشرّاح والقضاة الحاكمين. وكان هذا الفقه الإسلامي أعظم وأوسع فقه قانوني عرف إلى اليوم في تاريخ التشريع. وقد نشأت فيه مذاهب فقهية قانونية كثيرة، أشهرها المذاهب الأربعة الحية إلى اليوم. وهي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي. فالاختلاف بين هذه المذاهب ليس اختلافا دينيا بل هو اختلاف قانوني قضائي، نشأ منه ثروة تشريعية عظمى في نظريات الفقه الإسلامي».[1]

وما من شك في أنه حمل هذا العلم في كل زمن عدوله، فبرز أعلام منهم تعمقوا أسرار الشريعة، وقاموا بتجليتها للعامة، وفصّلوا الأحكام، وطبقوها على النوازل، وفَصَلوا بها بين الخصوم، طلبا للعدل، وابتغاء مرضاة الله. فكانت نصوص القرآن والسنة عمدتهم في التوصل إلى الأحكام العملية، وما لم تبينه النصوص يرجعون فيه إلى الأمارات الشرعية، وإلى قواعد الأصول التي ألهمت إليها دراساتهم الفقهية على اختلافها بينهم، وإلى القواعد العامة الكلية المستمدة من روح التشريع.

ومن يتأمل جهود الأئمة والمجتهدين على طول مسيرة الفقه المباركة وتاريخه المديد يتبين المصادر الأساسية للفقه الإسلامي من كتاب وسنة وإجماع وقياس، وجملة المصادر التبعية التي اختلفت المواقف منها بين الفقهاء. وهي كثيرة : الاستحسان، والاستصلاح، وسد الذرائع، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعرف، والمقاصد العامة للشارع ونحو ذلك مما نجده مفصلا في كتب الأصوليين.

وأهم المصادر وأعلاها منزلة ما اتفق على الأخذ به والاستمداد منه جمهور الأئمة والفقهاء لكونه الأصل المأمور به شرعا والذي كان العمدة الأصلية في زمن التشريع وهو الكتاب والسنة أو ما يعبر عنه بالوحي.

أما الكتاب فهو القرآن الكريم المنزل على نبينا ﷺ بلسان عربي مبين. وهو معجزة الرسول الكبرى وأصل التشريع الإسلامي، يتناول قواعده كلها الاعتقادية والخُلُقية والعملية، كما أنه نهاية ما نزل من وحي السماء، به ختمت الشرائع الإلهية. وقد ميَّزه الله تعالى بكونه المهيمن على ما سبقه من التشاريع، وألزم بالاحتكام إليه والتطبيق لما جاء به في قوله جل وعلا : ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾[2]. ونزول القرآن كان منجّما وعلى التدريج فيما قضى به من تكاليف أو وضعه من أحكام. وربما كان نزوله استجابة لما ورد من المسلمين من أسئلة واستفتاءات، تنطق بمثل ذلك الآيات الكريمة المصدرة

بقوله عزَّ وجلَّ : ﴿يَسْأَلُونَكَ﴾ وهي خمس عشرة آية، والآيتان المصدرتان بقوله سبحانه : ﴿يَسْتَفْتُونَكَ﴾.

والأحكام التشريعية التي جاء بها القرآن هي التي خصها العلماء بالبحث والدراسة والتفسير. فمن ذلك كتب تفسير آيات الأحكام. وهي تتناول في تضاعيفها تفصيل أحكام العبادات في نحو 140 آية، وأحكام الأسرة والأحوال الشخصية والمواريث في نحو سبعين آية، والأحكام المدنية المتعلقة بما يعرف في الفقه الإسلامي بالمعاملات في نحو سبعين آية أيضا، وأحكام الجنايات والعقوبات في نحو ثلاثين آية، وآيات القضاء والشهادة وهي نحو عشرين آية. وقد جاءت الأحكام الشرعية في القرآن، كما ألمعنا إلى ذلك قبل، عامة كلية، والآيات منها إما قطعية الدلالة حين لا تحتمل غير تفسير واحد، وإما ظنيتها إذا احتملت أكثر من تأويل. وهي أيضا إما ثابتة باقية على وجهها أو لحقها التخصيص أو التقييد أو النسخ. وبيان ذلك كله في موضعه من كتب التفسير والفقه والأصول، أو في الكتب المفردة المصنفة في هذه المواضيع.

وأما السنَّة الشريفة النبوية فهي ما تلقَّاه الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين من أقوال الرسول ﷺ، أو شاهدوه من تصرفاته في أفعاله وتقريراته. فقد كان لهم الأسوة والقدوة والمرجع والحُجة. أخذوا عنه سماعا ومشاهدة، تلقيا وممارسة تفاصيلَ العبادات الإسلامية التعاملية، وأنواع التصرفات الأصيلة الدينية في بناء الأسرة، وأحكام المعاملات، وما تضمنته السياسة الشرعية من تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والحاكمين والمحكومين في كل الشؤون العامة والخاصة والإدارية والمالية والقضائية وغيرها. فهو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم والمفتي الأعلم. كانت سُنَّته ومسيرته معالم طريق المؤمنين، وسبيلَ هداية المتقين. تعددت أحواله ﷺ في أقواله وأفعاله إلى أكثر مما فصله «القَرَافي» في «الفَرق السادس والثلاثين»[3]، فشملت التشريع والفتوى والقضاء والإمارة والهدي والصلح والإشارة على المستشير والنصيحة وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية والتأديب والتجرد عن الإرشاد كما نبه على ذلك الأستاذ الشيخ مُحَمد الطَّاهِر ابن عاشور في «مقاصده» في الفصل الذي عقده لانتصاب الشارع للتشريع[4].

ولا خَفَاء أن السنة التشريعية من ذلك : منها ما ورد مورد البيان لإجمال القرآن. ومنها ما جاء تقييدا للمطلق في الكتاب. ومنها ما ورد تخصيصا لعموم الكتاب.

ومن السنَّة ما استقل بالتشريع بدلالته على حكم شرعي لم ينص عليه القرآن ولا على ما يخالفه.

وتحقيق القول في هذه المسألة وخلاصته ما ذكره الإمام الشافعي :

وما سَنَّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سَنَّه. وكذلك أخبرنا الله في قوله : ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ﴾[5]

وقد سَنَّ رسول الله مع كتاب الله، وسَنَّ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب. وكل ما سَنَّ فقد ألزمنا الله اتباعه وجعل في اتباعه طاعته، وفي العنود عن اتباعه معصيته التي لم يَعذِر بها خلقا، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجا لما وصفت.

ولاتِّساع مادة الحديث جُمعت النصوص التشريعية منه في كتب كثيرة ضمت أحاديث الأحكام.

ولاَ الْتفاتَ إلى قدح القادحين في السنة. فهو صادر إما عن ذوي الأهواء والزيغ وإما عن الجهلة والكائدين للإسلام والمسلمين. وقد رد عليهم الحذاق في مناسبات كثيرة وتآليف مهمة، ووضعت بهذا الشأن رسائل علمية فلا نطيل القول بدحض آرائهم وإبطال أقوالهم بما تناوله العلماء مفصلا وألمعنا إليه في رسالة السنة الشريفة والعمل بها.

وإن في جهود الأئمة المتقدمين من حملة الكتاب ورواة السنة الذين تدبروا القرآن وحذقوه رواية ودراية، وتتبعوا الحديث الشريف درسا وتحليلا، سندا ومتنا، تجريحا وتعديلا، نقدا وتعليقا، شرحا واستنباطا للأحكام، لأعظم ثروة، وأبلغ دليل وحجة لمن ألقى السمع وهو شهيد. وفي كلام ابنِ القَيِّم ما يدعم هذا الرأي ويشهد له : «فأولئك الأئمة من أعظم الناس صدقا وأمانة وديانة، وأوفرهم عقولا. وأشدهم تحفظا وتحريا للصدق ومجانبة للكذب. وإن أحداً منهم لا يحابي في ذلك أباه ولا ابنه ولا شيخه ولا صديقه، وإنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريرا لم يبلغه أحد سواهم لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء. وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ، حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخاذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة».[6]

ولما تميز به المصدران الأساسيان الكتابُ والسُّنَّة من صدورهما عن مشكاة واحدة هي الوحي المتلو وغير المتلو، ولكونهما في الحقيقة بلاغا من الله إلى الناس كافة عن طريق رسول الله ﷺ، كانا وحدهما الأصلين المقرِّرين للأحكام في عصر الرسالة، من البعثة إلى انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى. ولم يخرج الأمر عن ذلك إلا بتقرير من الرسول ﷺ في استعمال الرأي ممن استقداه في الآفاق، كما يشهد بهذا حديث مُعاذ بن جَبَل.

فالفترة الأولى هذه من تاريخ الإسلام هي إذن فترة التشريع الإسلامي، وقد كان في وجود رسول الله ﷺ بين ظهراني قومه المَرجعُ في كل أمر : يستفتيه الناس، ويقضي بينهم، ويبصّرهم بأحكام الله في كل القضايا والحوادث التي تعرض لهم، ويقرّ بينهم ما تعارفوا عليه من الأعراف والعادات المحمودة التي تتفق وروح الشريعة ويكفل لهم الاطمئنان والأمن والخير. فالتشريع بهذا الوصف في هذه الآونة من تاريخ الفقه الإسلامي واقعي. وقد امتد اشتغال الأئمة والمجتهدين والعلماء بالفقه بعد ذلك من قيام الخلافة الراشدة إلى اليوم خمسة عشر قرنا متواليات عرف فيها هذا العلم صعودا وهبوطا، وقوة وضعفا والتزاما وتحوّلاً.

ولقد اعتاد المؤرخون والباحثون في التشريع الإسلامي استعراض أطوار الفقه. فهم يقسمونه تقسيما تفصيليا متفاوتا إلى مراحلَ، مسجِّلين ظواهر كل مرحلة ومميزاتها، جامعين بين الأسباب والمسببات، بين العوامل الاجتماعية والتاريخية وما يترتب عليها من نمو هذا العلم، وانتشاره أو انحساره، واستقلاله أو مشاركة القوانين له في العالمين العربي والإسلامي، وانبعاثه وانطلاقه كاشفين عن أسرار قوته وأمارات عالميته. وهذه الخطة، وإن كانت تليق بالدراسات الواسعة، والبحوث والأعمال الجامعية والمجمعية فإنها لا تتفق مع عمقها وشرفها وتفصيلها، مع طبيعة المحاضرة القصيرة وإن طالت، والعامة وإن تخصصت. ومن ثم يكون من الضروري في مثل هذه الحالة أن نكتفي بالإشارة إلى ما ينبغي الوقوف عليه من النقاط وهي خمس : فقه الصحابة والتابعين، مدرسة الحديث ومدرسة الرأي، المذاهب الاجتهادية، أزمة الفقه، الفقه المعاصر وطرق الاجتهاد.

إن هذه النقاط أو المراحل قد بحث علماؤنا أكثرها وبعمق في تاريخ التشريع الإسلامي فلا تحتاج منا هنا إلى إضافة أو تعليق، ولكننا نخلص مما قدمنا إلى ملاحظات ترتبت على ما يطالعنا به بعض الدارسين للفقه ممن له عِلم به أو ممن يتطاول عليه ولا يعرف من تاريخه ومسائله إلا ظواهرها أو ما يروجه خصومه عنه في أيامنا هذه.

فنؤكد لهم أن الشريعة الإسلامية وحي أنزله الله من لدنه كما أنزل غيره من الشرائع قبلها، وبلّغها رسوله الأمين ﷺ لتكون هدى ونوراً، عقيدة ونظاما، أدبا ومنهاجا، دستورا وحكما بين المسلمين بل بين العالمين لقوله تعالى : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾[7]

وإن الفقه الإسلامي تدبُّر وفهمٌ وأخذ بكتاب الله وسنة رسوله، ونظر واجتهاد وقياس على الأشباه والنظائر فيما لم ينزل به كتاب أو يردْ به خبر من الأحداث والوقائع. وهو إخبار عما ارتضاه الله للناس من الدين ليكونوا على بينة منه وعلى هدى من ربهم.

وهكذا تولَّت الشريعة المنزَّلة وما تفرع عنها من علم ديني وفقه تطهيرَ النفوس من أرجاس الوثنية، وإفاضة أنوار التوحيد والهداية عليها. فملأتها إيمانا وإيقانا، وحددت المسالك، وضبطت السلوك الإنساني بأوامرها ونواهيها، وأقامت ميزان العدل في كل شيء، وبيَّنت الأحوال الشخصية ونظام الأسرة، وفصلت الواجبات والحقوق بأنواعها، ونظمت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرَها، ووضعت لذلك قيما تُطلَب، ومبادىء وأصولا تُعتمد، كما ضبطت من الأحكام ما يستقيم عليه أمر الخاصة والعامة والأفراد والجماعات والشعوب والدول في شؤون العبادة، وفي تنظيم العلاقات بينهم جميعا وبما يقيهم الزلل والخطل والفتنة وأسباب الوهن، ويكفل لهم الخير والتقدم والسلام والأمن.

ومن ثَمَّ كانت الشريعة مُلزِمة وأحكامها نافذة، فإنك لن تجد مؤمنا يأنف من الالتزام بها والانقياد لها وتطبيقها والاحتكام إليها لقوله جل جلاله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[8]، ولقوله سبحانه : ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَيَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ، وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمَا﴾[9]. ولأن من مقاصد الشارع، كما عَبَّر عن ذلك الشيخ ابنُ عاشور، أن تكون الشريعة نافذة في الأمة، إذ لا تحصل المنفعة المقصودة منها كاملة بدون نفوذها. فطاعةُ الأمةِ الشريعةَ غرض عظيم، وإنّ أعظم ما يحثّ على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطاب الله تعالى للأمة، فامتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار، لأنها ترضي بذلك ربها، وتستجلب به رحمته إياها وفوزها في الدنيا والآخرة[10]. قال تعالى : ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾.[11]

وقد كان طريق وصول هذه الشريعة للبرية مأمونا لكونه محضَ تَلَقٍّ عن رسول الله ﷺ في العهد الأول. أخذها الصحابة رضوان الله عليهم عنه مشافهة وسماعا ومشاهدة وائتِساء. سمعوا من النبي ﷺ القرآن وحفظوه ووعوه، وكان لا يعلِّمهم الآيات منه حتى يبيّنها لهم، ويدلهم على ما انطوت عليه من مواعظ وأحكام، وكانت تَنَزُّل بينهم وفيهم فيشاهدون من أسبابها وملابساتها ما تستقر به نصوصها ومعانيها في قلوبهم وأفئدتهم، كما «سمعوا من النبي ﷺ الأحاديث الكثيرة، ورأوا منه من الأحوال المشاهدة، وعلموا بقلوبهم من مقاصده ودعوته ما يوجب فهم ما أراد من كلامه مما

يتعذر على مَن بعدهم مساواتهم فيه. فليس من سمع وعلم ورأى من حال المتكلم كمن كان غائبا لم يَرَ ولم يسمع، أو سمع وعلم بواسطة أو وسائط كثيرة، وإذا كان للصحابة من ذلك ما ليس لمن بعدهم كان الرجوع إليهم في ذلك دون غيرهم متعيِّناً قطعًا». (12)

وإذا كان كُتّاب الوحي قد دوّنوا التنزيل بأمر من رسول الله ﷺ، وحَفِظَه الناس وتداولوه فوصل إلى من بعدهم متواتراً مقطوعا بصحته، ماضيا حكمُه على المؤمنين جميعا خاصتِّهم وعامَّتِهم، فإن السنَّة المروية على رسول الله لم تكن تكتب، وربما ورد المنع من كتابتها، ولكنها انتقلت إلينا في الأكثر رواية مشافهة، فَعَرَضَ لها ما عرض من النقص والزيادة، والاتفاق والاختلاف، والثبوت والوضع، ودعا ذلك إلى عناية العلماء بها تعريفا وتقعيدا، رواية ودراية وضبطا ونقدا وتصحيحا وتضعيفا. فوضعت لذلك الدواوين النافعة المفيدة : من المُوطَّآت والمسانيد والصِّحاح والسُّنَن والأمالي والأجزاء والفرائد والفوائد. وصنفت في علم الحديث كتب ذات بال، كان لها أثرها في هذا الفن وفي غيره من العلوم النقلية والعقلية، وبحثت أسانيد الأحاديث ومتونها لرد الزيف عنها وتخليصها مما شابها من آثار الضعفاء والوضّاعين، ووضعت كتب الطبقات والمعاجم والمشيخات تعريفا بالرجال وتمحيصا للأخبار، فأتت بعد ذلك السنن والآثار المعتمدة في نهاية الصحة والدقة، خالصة صافية، عذبة الموارد سليمة المواد، سنية المقاصد، يهتدى بسنى أنوارها العلماء المُحدثون، والفقهاء المجتهدون.

وإن وقفنا هنا بخاصة عند الكتاب والسنة فلكونهما بإجماع الصحابة والتابعين والمجتهدين والفقهاء، مند انبثاق نور الإسلام من رحاب البيت الحرام والمسجد النبوي إلى اليوم، المصدرين الأولين الأساسيين للشريعة والفقه الإسلامي. ومن أجل ذلك وقع الانكباب عليهما ودراستهما والاستنباط منهما والعمل بهما.

ويظل هذا الأمر متوقفا في الحقيقة على تفسير النصوص وفهمها فهما صحيحا دقيقا لا يتحول لا بالعامة ولا بالخاصة عن مُراد الشارع منها، فإن ذلك موكول بالضرورة إلى المعرفة الكاملة باللغة العربية، وبتصاريف القول فيها وبأساليب العرب في ذلك ؛ وإلى الوقوف على ما وضعت له الألفاظ من معاني كالخصوص والعموم، والإطلاق والتقييد، والأمر والنهي ؛ وعلى ما استعملت الألفاظ فيه من المعاني ويشمل ذلك الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية ؛ وعلى ما ذكرناه من قبل من طرق دلالة الألفاظ على المعاني بحسب الظهور والخفاء من ظاهر ونصّ ومُفسّر ومحكَم، وما يقابل ذلك من خفي ومشكل ومجمل ومتشابه ؛ وعلى أنواع دلالات النصوص أيضا كعبارة

النص وإشارته ودلالته واقتضائه ومنطوقه ومفهومه ودلالات حروف المعاني، مما درسه علماء الشريعة والفقه وتمكنوا منه ليكون معوانا لهم على كمال الدِّراية بالنصوص، والإحَاطة بوجوه تصرفات الأقوال، واستخراج معانيها مهما دقَّت، واستنباط الأحكام منها استنباطا تقتضيه طبيعة اللغة ويساعد عليه الاجتهاد وإعمال النظر والتدبر.

وهذه السمات هي التي غلبت على رجال القرن الأول والثاني واستمرت بعد ذلك ظاهرة إلى القرنين الرابع والخامس، فكان القضاء في المسائل المطروحة، والنظر في الفروع والقضايا المستجدة، خاضعين لنصوص الكتاب والسنة الثابتة أولاً، ولما تستوجبه الأعرافُ الشرعيَّة المسايرة لروح الإسلام أو ما تقتضي به المصالح المعتبرة في الدين ثانياً. وبقدر اتساع البلاد الإسلامية وامتداد أطرافها، ودخول مختلف الأجناس من الفُرْس والتُّرْك والروم والهنود فيها، وامتزاجهم بالعرب الحاملين للرسالة عن نبيهم، المبلغين لمن وراءهم الأمانة التي استحفظهم عليها، المتمسكين بما كان به ذكرُهم وشرفُهم من كتاب الله ووحيه المنزَّل لهم على رسوله ﷺ، اجتهد العلماء في الأحكام وانتقلوا بجهودهم وأعمالهم من التلَقِّي إلى الاتِّباع، ومن التحمل إلى البلاغ، ومن النظر إلى التطبيق. وتعددت المسائل وكثرت متنوعةً في مختلف الفروع ونواحي الحياة، فاحتيج أولاً إلى التأصيل والتقعيد، لضبط طرق استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[13]، وهذا أمر يسبق في الوجود الكشف عن الأحكام الفقهية، وثانيا إلى جمع الجزئيات الكثيرة المتشابهة في ضوابط تحصرها، وقواعد كلية تشملها، فتندرج تحتها الفروع المتكاثرة، وهذا أمر متأخر عن وجود الأحكام وتقريرها[14]. واحْتيجَ أيضا مع طول المثافنة والدرس ومخالطة الشريعة والارتواء من منابعها إلى الإلمام بمقاصدها جلمةً وتفصيلا[15] ليكمل بذلك فهم الدين ويتمكن من استنباط الأحكام. ويجلي الشاطبي هذه الحقيقة بقوله : «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني : التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها... أما الأول : فقد مر أن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وأن المصالح على ثلاث مراتب، فإذا بلغ الإنسان مبلغا فَهِم فيه عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزُّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا والحكم بما أراد الله»[16].

فالتأصيل والتفريع منهج الأئمة المجتهدين سواء أكانوا ممن بقيت مذاهبهم وأصبح فقههم ذائعا مشهورا ومعتمدا بين الناس، أم كانوا ممن هُم دون ذلك، حَفِظت الخاصة أقوالَهم وتعرفت على أصولهم وأحكامهم، كالأوزاعي والثوْري والطبَري والبصْري

والليث ابن سَعْد. فكلهم اعتمد نصوص الكتاب والسنة، واستفرغ الوسع والطاقة في فهمِها وتعمقِ أغراضها والكشفِ عن مقاصدها واستنباطِ الأحكام منها. كما حرص جميعهم عند فقدان النصوص على إعمال الفكر والتدبر، على تفاوت فيما بينهم، من أجل ضبط الأحكام الفقهية، معتمدين من الأصول الأساسية على الإجماع والقياس، ومن التبعية على الاستحسان والمصالح المرسَلة وسَدّ الذرائع وعمل الصحابة ونحوها، وباحثين عن المقاصد الشرعية رعايةً وتحقيقا يَجْرُون في أحكامهم على وَفْقِها وبمقتضاها متقيدين بروح الشريعة لا يتجاوزونه في شيء مما صدروا عنه، إقامةً لدين الله، وتنفيذا لشريعته بين الخلق، وربما قاسوا الحالة التي واجهتهم على فرع من الفروع لدخولها معه تحت قاعدة كلية واحدة، فحملوا الشيء على نظيره، وقضوا فيه بما قضوا في شبهه. وفي هذا اتّباع لخطى الصحابة والتابعين في الأحكام التي نسبت إليهم، والفتاوى التي صدرت عنهم. وهذا من المجتهدين ينقض دعاوي المكابرين أن أحكام الفقه نقلية بحتة كلّها، وأن لا أثر للمجتهد في تحديدها من قِبَل نظره وفكره وما أُوتِيَهُ من مدارك وقدرات عقلية سخّرها في هذه المجالات للتوصل إلى الكشف عن حكم الله بعيدا عن الزيغ والهوى والتكلف، والتزاما بالمنهج الديني والروح الإسلامي اللذين تخضع لهما أحكام الشريعة عامتُها في كل الأحوال والمناسبات.

وقد مضى كل إمام مجتهد مستخدما معارفه اللغوية والشرعية، معتمدا تأملاته ومواهِبَه الفكرية، ومستنتجا من عرض السياقات الأحوالَ والملابسات القوليةَ، ومستنبطا بشتى الطرق المقاصدَ والأحكامَ الشرعية التي جاء بها الخطاب الإلهي أو ورد بها كلام الرسول ﷺ المبلّغ عن الله. وهو في ذلك كله، ومن قبل، قد وضع لنفسه خطة يسير عليها، ومنهجا يختاره ويعتمده في تقدير الأحكام وضبطها للقضاة والمستفتين. وهذا الجهد العقلي الذي يحتاج إلى قدرة فائقة وطاقة عظيمة لاستجلاء النصوص واستخراج ما فيها وما يتصل بذلك من ترتيب ودلالات وتخصيصات وتقييدات هو الذي يتصرف به المجتهد كما ألمعنا إلى ذلك من قبل في مجال القياس حين يقوم بإلحاق واقعة لا نصَّ على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها لتساوي الواقعتين في عِلَّة الحكم، فيبحث مسالك العلة، وينظر في المناط تخريجا وتحقيقا، وفي العلة المناسبة والمقصد الشرعي.

ومثل هذا الجهد يبذله الفقيه المجتهد إذا استحسن فعدل بحكم المسألة عن نظائرها إلى حكم آخر لدليل شرعي مُعتمِدا ترجيحَ قِياس خَفِيَ على قياس جَلي في الاستحسان القياسي، أو مستثنيا مسألة جزئية من أصل كُلِّي عام، أو من قاعدة عامة بناء على دليل خاص يقتضي ذلك في القياس الاستثنائي، وهو في هذه الصور جميعها يعمل على رعاية مقاصد الشريعة وعلى رفع الحَرَج عن الناس.

فحسن التدبر من المجتهد، وإحاطته بكل الأحوال والظروف، ونظره في طريق الاستنباط الذي رأى، وملاحظته القوية والدائمة للمصالح والمقاصد هي التي تلزمه القيام بهذا النوع من التأمل والمقارنة والطلب. وهو بدون سعيه المتوالي وقيامه بهذه الرياضة العقلية لا يمكن أن يوفق للكشف عن حكم الله كشفا تطمئن إليه نفسه ويُرضي به ربَّه.

وفي الاستدلال المرسل الذي أخذ به الإمامان مالك والشافعي، وفي الأخذ بالمصالح المرسلة الذي يتم فيها الإلحاق بجملة أحكام الشريعة لا على اعتماد نص بعينه أو واقعة بخصوصها يحتاج المجتهد إلى كبير معرفة وتتبع دقيق لروح التشريع يمكنانه من عرفان أن هذه مصلحةٌ لا يجوز إهمالها وتلك مفسدةٌ لا يجوز قربانها.[17]

وفي قاعدة الذرائع التي حكّمها الإمام مالك في أكثر أبواب الفقه، والتي تتمثل في منع التوصل بما هو مصلحة إلى ما فيه مفسدة، لابد من النظر وإعمال الفكر في موارد الأحكام، ويكون ذلك بتدبر المقاصد المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، وبتدبر الوسائل وهي الطرق المفضية إلى تلك المقاصد، ثم بيان حكمها بحسب ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها كما قال «القَرَافِي» أقل رتبة من المقاصد في حكمها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبحها أقبح الوسائل، وإلى ماهو متوسط متوسطة.[18]

وفي أخذ المجتهد بقواعد الفقه الكلية ما يحمله أيضا على بذل جهد واسع من أجل تحقيق المقاصد، والموازنة بينها، وتقديم بعضها على بعض كالذي يرمز إليه قوله ﷺ : «لاَ ضَرَرَ ولاَ ضِرَار»[19]، فجاءت منه قاعدة الضرر يُزال شرعاً[20]، وقاعدة الضرر لا يُزال بالضرر[21]، وكذلك دفع المضارِّ مقدّم على جلب المنافع[22]، ويُتحمل الضرر الخاص بدفع الضرر العام[23]، ويُزال الضرر الأشد بالضرر الأخف[24].

وفي كل القواعد الكلية ينتقل الفقيه بنظره من اعتبار القاعدة الشرعية إلى ملاحظة اندراج الجزئيات الكثيرة غير القابلة للحصر فيها، سواء أكانت الأحكام منصوصا عليها في الكتاب والسنة أم مستنبطة عن طريق الرأي والاجتهاد في نطاق الضوابط الشرعية وحدودها. ومثل هذه القواعد وما تتفرع إليه أو تشمله من أحكام مبحوث في الكتب المتخصصة من الأشباه والنظائر والفروق والقواعد، ومنها على سبيل المثال والإشارة : الضرورات تبيح المحظورات[25]، والضرورة تقدر بقدرها[26]، والحَرَج مرفوع شرعاً[27]، والمشقة تجلب التيسير[28]، وإذا ضاق الأمر اتسع[29]، والحاجة تُنزل منزلة الضرورة في إباحةِ المحظورات[30]، وتصرُّف الإمام في شؤون الرعية مَنوطٌ بالمصلحة[31].

ومن يتأمل هذا النشاط العلمي والاجتهاد الفقهي للمذاهب كلها يدرك أهمية الدور الذي قام به الفقهاء. وهذا واقع أثبته وشهد به الأعلام من رجال الفقه والحقوق، بعد استقصاء النظر في جزئيات الأحكام والاستقراء والموازنة والمقارنة بين مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية وبين القوانين.[32]

اصطباغ كُتُب الأحكام باجتهادات الفقهاء

وإنّ كُتُبَ التفسير وشروح السنة فيما تضمنه الأصلان من آيات الأحكام وأحاديثها قد اصطبغت هي أيضا باجتهادات الأئمة، فكانت لها سنداً ودعما أو بيانا وتذييلا. فأضيف إليها ما وضع في كل مذهب من أصول وأمهات وجوامع وتنبيهات. فظهر في الفقه الحنفي : الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني، والمحيط البرهاني، ومحيط السرخْسِي، مجمع الأبحر، وحاشية ابن عابدين، وبدائع الصنائع، وفتح القدير، وكتب الفتاوى والرسائل الفقهية.

وفي الفقه المالكي : المدوّنة لسَحنون، والواضحة لابن حبيب، والتبصرة للخمي، والجامع لابن يونس، والنوادر لابن أبي زيد، ومختصر ابن عَرَفة، والجواهر الثمينة لابن شاس، وشروح خليل، والتنبيهات لعِياض، والذخيرة للقَرَافي، والتلقين للقاضي عبد الوهاب وشرحه للمازري، والاستذكار لابن عبد البر، والفتاوى ونحوها.

وفي الفقه الشافعي : الأمّ للشافعي، والحاوي للماوَردي، وأسنى المطالب للقاضي زكريا، وشرح المنهاج، والمجموع...

وعند الحنابلة : الجامع الكبير للخلال، والمغْنِي لابن قُدامة...

كان لذلك أثره في اتساع نظر الدارسين والمتفقهين، وسبيل من بعد للقيام بدراسة الخلافات وتعليلها والبحث عن مدركات الأئمة في ما توصلوا إليه من أحكام تباينت آراؤهم فيها، وأثرى بها التشريع الإسلامي بما اهتدوا إليه من النظريات لم تأخذ حظها من الدراسة حتى اليوم. وإننا لنجد الطريق للوقوف على فلسفة هذه الشريعة الغنية بالنظر فيما أثر عن كبار المؤلفين الفقهاء من تصانيف في الخلاف العالي والفقه المقارن مثل تقويم النظَرَ لابن الدهان، والإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب، والبحر الزخار لابن المرتضى، والخلافيات للبَيْهقي، وطريق الخلاف بين الحنفية والشافعية للقاضي حسن، والجمع والفرق للجُوَيني.

ومن يطلب ذلك يصلْ بدون شك إلى استحضار كل الآراء الفقهية والأنظار الاجتهادية التي قا ، عليها الأحكام في مختلف المدارس والمذاهب، ويقفْ أثناء المراجعة

والبحث على كثير من الحلول الفقهية للمشاكل المستعصية والقضايا المستجدة التي يُحتاج إليها اليوم. ولكن أنّي لنا ذلك وقد عَقِب هٰذا الازدهارَ في العلوم الدينية، والدقةَ والعمق والشمول في الأحكام الفقهية والمسائل الشرعية وما يتصل بها من فروع وجزئيات عصرٌ طويل من الجمود والتقليد شَلَّ حركة الاجتهاد، واكتفى فيه العلماء في أحسن الظروف في كل صِقع بالتخريج لآراء الأئمة، والترجيح بينها، والقياس والتفريع عليها. ثم اشتغل كل فريق بمذهبه فازداد النظر ضيقا، والتقليدُ التزاما وانتشارا. ووضعت المتون والمختصرات والشروح والحواشي والهوامش والتعليقات، وساد بين علماء الفقه وغيره من العلوم الإسلامية الجدلُ اللفظِي العقيم، وانحصرت جهود الصفوة من العلماء في الحفاظ على أقوال المذهب ونقلها للأجيال المتعاقبة مع إيراد الآراء الخلافية في داخل المذهب ومن خارجه بدون ذكر في الغالب للأدلة التفصيلية التي تستند إليها تلك الأقوال حتى كان من نتائج ذلك تعطيلُ الفهم للفقه، وظهورُ الصراع بين المدارس، والتعصبُ للمذهب، والتنافسُ بين العلماء، وعقدُ الجلسات الصاخبة بحضور رجال السلطة للمناظرة والمجادلة والمراء. وقد سجل الإمام أبو حامد الغزالي هذه الظاهرة في قسم المهلكات من كتابه «الإحياء» حين عرف المجادلة بكونها القصدَ إلى إفحام الغير وتعجيزه وتنقيصه بالقدح في كلامه ونسبته إلى القصور والجهل فيها، وكذا المراء بقوله : هو الاعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه إما في اللفظ، وإما في المعنى، وإما في قصد المتكلم وتركُ المراء بترك الإنكار والاعتراض.[33]

وقال في الباب الرابع الذي عقده لبيان سبب إقبال الخلق على علم الخلاف : «كان علماء السلف إذا طُلِبوا هَرَبوا وأعرضوا فاضطرّ الخلفاء إلى الإلحاح في طلبهم لتولية القضاء والحكومات. ولما حرص العلماء على نيل العز ودرك الجاه من قبل الولاة، انكبوا على علم الفتاوى، وعَرَضوا أنفسهم على الولاة، وتعرّفوا إليهم، وطلبوا الولايات والصلات منهم. فمنهم من حُرم، ومنهم من أنجح. وأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين، وبعد أن كانوا أعِزَّة بالإعراض عن السلاطين أذِلةً بالإقبال عليهم».[34]

وهكذا غاض العلم الذي جارى في السّابق كل تطورات الحياة وحَكَمَها، ولم يَعُد المشتغلون به قادرين عن الإجابة عن كل مسألة تطرح عليهم، ولا على الفتوى في كل مشكلة تعترض حياتهم، وجانبَ الفقهُ مواكبَة العصر، وَقَصَّرَ عن توجيه حركة النمو فيه، وانعزل عن الناس في حلق المساجد، وانصرف هؤلاء عنه ولم يعودوا يرجعون إليه إلا في جانب ضيق من الأمور العبادية والشؤون الدينية. ووقف الفقهاء عن السير، وفقدوا الأصالة والحيوية، وعجزوا حتى عن تجلية الأحكام وعرضها عرضا واضحا

مبسطا يفيد منه المسلمون، ويقفون بسببه على شريعة ربهم، ويتبينون منه محارم الله وحدوده. واشرأبت الأعناق متطلعة إلى ما يَسُدّ الفجوات والثغرات، ويساعد على حل المشكلات، فكان الالتفاتُ إلى الغرب الزاحفِ على كل إقليم، والأخذُ بقوانينه وفلسفته. وقد قربت من انتشار القوانين الوضعية والحكم بها إلى جانب ما أصاب الفقه من استقرار وجمود الحملةُ التي شنها المستشرقون ومن تبعهم من الحقوقيين وغيرِهم على الفقه الإسلامي، وما قامت به الدول الاستعمارية من فرض لقوانينها، ولو على التدريج، للقضاء على الهوية في الأوطان الإسلامية، واستبدال قضائها وأنظمتها بالموروث الشرعي والفقهي الذي لا تعرفه ولا تدين به، فتغيَّر بذلك واقعا ساد ثلاثة عشر قرنا وتُحوِّل المجتمعات الإسلامية المغلوبة بشتى الطرق، وتصرِفُها عن أمجادها ودينها ومقومات ذاتها.

وقد بدأ التمهيد لذلك بما روّجه «جُولْدْزِيهَرْ» و«أَنْدِرْسُونْ» و«شَاخْتْ» وغيرُهم من افتراءات ساقطة وادعاءات باطلةٍ :

قالوا : أولاً الشريعة الإسلامية ثابتة ثبوتا قضى عليها بالاستقرار والجمود وهي إنما جاءت في الواقع لوقت مُعيّن وظروف خاصة. فمسائلها محدودة وأحكامها معدودة في الكتاب والسنة وما وراءهما، وإن ما استجد من شؤون الحياة ومشاكل المجتمعات التي لا تكاد تنحصر كثرة وجزئيات لا أثر له في مصنفات الفقه وكتب الأحكام. وهكذا فإن الشريعة لا تتطور مع العصر ولا تواكب الحياة كما أنها تتسم بالمثالية إذ تُعْنى أساساً بالقيَم الدينية والأخلاقية مؤملة توفرها في الحياة الإنسانية. وشتّان ما بين واقع الحياة وتلك المثل التي لا يستطيع الناس تحقيقها تحقيقا كاملا مهما حرصوا. وفي هذا الصدد قال «كولْسُونْ» في «تاريخ التشريع الإسلامي» : إن انقطاع الوحي بوفاة الرسول ﷺ جعل الشريعة الإسلامية بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان ثابتة غير قابلة التغيير... وأصبح على المجتمع أن يتطلع إلى ما تمثله من معايير مثالية وصحيحة إلى الأبد[35]. وأكد ذلك في كتابه الثاني «التعارض والقضاء في الفقه الإسلامي» بتخصيصه فصلا يبحث في التنازع القائم في الفقه الإسلامي بين النزعتين المثالية والواقعية.[36] وكان من الطبيعي أن يجد هذا الاتجاه الخطير لفصل الشريعة والفقه عن الحياة إبطالا ونقضا، فكتبت البحوث والدراسات لبيان الأمر وتصحيح النظر، وكان ممن أسهم في هذا الجهد العلمي الدكتور محمد مصطفى شَلَبي بكتابه «الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية».[37]

التأثر بالقانون الروماني

وقالوا : إن الفقه الإسلامي تأثر بالفقه الروماني واقتبس منه. فالإسلام بعد فتوح البلدان التي كانت تابعة لدولة الرومان كالشام ومصر وإفريقية والجزائر ومراكش وجد

الشرع الرومي سائدا فيها فنسخ منه ما نسخ وأيد ما أيد. ولذا كان أغلب قواعد الفقه الإسلامي موافقا لقواعد الفقه العِبْري والرومي في مسائل المعاملات الدُّنْيَوِية المعبَّر عنها بالمسائل المدنية والتجارية والعقوبات.(38)

وعلَّل «هَنْرِي ماسّي» تأثير القانون الروماني على الفقه الإسلامي بقوله : يرجع ذلك إلى ما كان للمسلمين من اتصال بمعاهد الحقوق النصرانية، ورد ذلك آخرون إلى ما لاحظوه من تشابه وتماثل في الأفكار الحقوقية وفي لغة التعبير في كثير من النصوص، وفي جملة من الكلمات الاصطلاحية.(39) وقد نقض هذا الرأي من أساسه «فِلِّينُو» ومُحَمّد حميد الله ومعروف الدّوالِيبِي و«فِتْزْجِيرَالْدْ»(40).

وقد تدرجوا من التسليم بوجود شريعة إسلامية لكنها ضيقة وثابتة وعاجزة ومقتبسة إلى منع القول بإلهيتها أي بكونها من الله، واعتبارها مجرد قانون أنجز داخل المجتمعات الإسلامية بشكل وضعي كامل. وتنكشف الغاية من هذه الإدعاءات كلها في النهاية بإرادة تحويل الناس عن دينهم وحضارتهم في لغة رخيصة رقيعة يعلن عنها ما توصلوا إليه من القول في التفريق بين الجانب الديني والجانب السلوكي العملي في الحياة من أن الاتجاه الحديث يتمثل ببعد روحاني ديني يخص وعي الإنسان وعلاقة هذا الوعي بالله من جهة، ثم بعد الحياة السياسية الاجتماعية الذي يحكم علاقات الناس بعضهم بالبعض الآخر في المجتمع من جهة أخرى... وهكذا لا يمكن أن نحشر الدين في كل شيء في الأكل والشرب والنوم والقيام والقعود وتنظيم العلاقات الاقتصادية والروابط الاجتماعية والخطة الخمسية والسياسة الخارجية للدول الخ... هذا غير ممكن.(41)

كانت هذه الآراء وما تزال تحاول النيل من الجماعة الإسلامية ومن شريعتها لتتم الغلبة، ويتحقق النصر للدول الاستعمارية ومناهجها المعلنة عند غزوها للبلاد الإسلامية أيام هيمنتها عليها، وبعد استقلالها على أيدي دعاة الحداثة والتغريب.

ومن يتابع حركة الغزو الغربي للعالم الإسلامي من أواخر القرن الثامن عشر يلاحظ تدخل الغربيين في القضاء والأنظمة في الهند وبلاد الخلافة والشرق الأوسط وشمالي إفريقيا وغيرها من البلاد الإسلامية.

ابتدأ التغيير مرحلياً ثم جذريا بقيام المستعمَرات، وانتشار النفوذ الأجنبي بها، وهيمنةِ حكام الغرب على أطراف العالم الإسلامي. وسرى هذا التحويل أو التحول سريان النار في الهشيم. وقد ساعدت على التغيير عوامل ثلاثة :

1 – ابتلاء المغلوب بالغالب، وحرصه بطبعه على اتباعه وتقليده رَغَباً أو رَهَباً.

2 – حمل الناس بل قسرهم في هذه البلاد المحكومة على الخضوع لإرادة الحاكم ونظمه وقوانينه وأحكامه، والتعايشِ معه والامتزاجِ به والأخذِ بما جاء به من ثقافات وعادات وتقاليد وأذواق.

3 – الرضا بالقوانين الأجنبية المستَوْرَدة لتغيرها وعدم ثباتها، وتجاوبها مع تطورات العصر دون تقيد بما تفرضه القيم والمبادىء والأخلاق وأحكامُ الشريعة مما لا يستجيب لمتطلبات ما يريدونه من حياة.

ولا بِدع في هذا لأن الحضارة الغربية تقابل حضارة البلاد الإسلامية، وهي تنطلق سياسيا واجتماعيا واقتصاديا من مفاهيم وأنظمة غريبة في أسسها عن مفاهيم الإسلام ؛ وليستتبَّ الأمر للدول المستعمِرة، وتتمكنَ من التصرف المطلق في محمياتها ومستعمراتها والأقطار التي وليت عليها أسرعَتْ باستبدال قوانينها بالأحكام الفقهية الإسلامية فيها. وقد فصّل الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان هذا التحويل والتغيير بما أورده من لمحات في دراسته العميقة لأحوال التشريع الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري.

ففي الهند التي كان يحكمها المغُول ويُطَبَّق فيها المذهب الحنفي تسلل الإنجليز إليها بأهداف تجارية في الظاهر عن طريق شركة الهند – الشرقية فاخضعوا شيئا فشيئا المناطق التي بسطت عليها الشركة نفوذها للقانون الإنجليزي، وخاصة بعد ترتيب المحاكم الذي قام به بانجلترا «وارينْ هَسْتِنْجْر» (1772/1186). وما أن امتد النفوذ الإنجليزي على سائرها حتى صدر (1882/1300) القانون الجنائيُ الهندي الذي استُمِدّت أحكامه من القانون الجنائيِ الإنجليزي ومن قانون المرافعات الجنائية، ثم بعد ذلك سرى التغيير إلى أجزاء هامة من القانون المدني على أساس «العدالة والإنصاف والضمير السليم» شعارِ القضاء الانجليزي. وبعد ثورة 1875/1292 أقيمت ببلاد الهند محاكمُ جديدة تقضي بين المسلمين بما أسموه القانون الأنجلو – إسلامي الذي انتزعَ من المحاكم الشرعية كلَّ اختصاصاتها وجعل الأمر بها منحصرا في قضايا الأحوال الشخصية والأسرة.

ولم يكن الوضع في أندونيسيا أحسنَ حالا منه في بلاد الهند لأن الحكومة الهولَندية فرضت هي أيضا قانونها العام والجنائيَ بها من وقت احتلالها للجزر في القرن التاسع عشر.

وببلاد الخلافة التي استولى فيها الوهن على «الرَّجل المريض»، وازداد تدخل قناصل الدول الأجنبية للحصول على الامتيازات، ووقع «الباب العالي» فريسة لأطماع

الغرب، يراوده الأجانبُ على تغيير الأحكام بسبب تطور الأوضاع والأحوال، رغبةً في تسهيل التعامل مع أوروبا، وقضاءً على المشاكل المتنازع فيها بين رعايا دولة الخلافة والأجانب من الأوروبيين، وقصداً للتخلص من كثير من القيود وضروب التشدد التي تفرضها الشريعة الإسلامية لصحة العقود، فتقف بذلك عقبةً في طريق التعامل الحر واتساع المعاملات التجارية والمضاربات المالية مع الخارج. وهكذا صدرت التنظيمات فيها بين 1816/1280 و1839/1293، وقضت باعتماد جملة من القوانين الوضعية الأوروبية، وبالخصوص القانون الفرنسي منها. أُخذ بذلك في القانون التجاري (1850/1267) المستمَد أكثره من القانون الفرنسي فأجاز الفوائد الربوية، واعتُمِدَ القانون الجنائي الفرنسي بعد ترجمته (1858/1275) فعطّل الحدود سوى القتْل على الرِّدّة. ثم صدرت على التوالي قوانين أخرى منها قانون المرافعات التجارية (1861/1278)، وقانونُ البحرية (1863/1280)، وكانا أيضا مستمَدَّين من القانون الفرنسي. ولتحقيق التغيير الشامل في المجال القضائي شكلت دولة الخلافة في ذلك الحين ثلاث لجان عدلية :

الأولى يمثلها مجلس الدولة الاستشاري وهو المكلف بإعداد النظم والقوانين ومراقبةِ تنفيذها.

الثانية اللجنة القانونية التي تتولى فرز القضايا بتحديد ما يعرض منها على القضاء الأوروبي للبت فيها.

والثالثة لجنة المجلّة وهي التي قامت في مجال القضاء المدني بتقنين الشريعة، بوضعها لمجلة الأحكام العدلية المستمدة من الفقه الحنفي في أكثر مسائلها، فيما بين 1286 /1869 و1871/1293. وقد اشتملت هذه المجلة على 1851 مادة حوت أحكامَ المعاملات ومسائلَ الدعوى وأحكامَ القضاء. وهي بقدر تمكينها بهذا الإنجاز للحكم الشرعي في قضايا المعاملات، وَضَعَتْ حدّاً في ذلك الوقت للنزاع بين المحاكم النظامية الجديدة والمحاكم الشرعية، وقَدَّمت أحكام المعاملات بطريقة سهلة مضبوطة ميسورة أفاد منها فائدةً عظمى كلّ نواب الشرع وأعضاءُ المحاكم النظامية والمأمورون الإداريون.

ثم تبع تغييرٌ عميق جديد عوض القانون الجنائي الفرنسي المعتمد بقانون جنائي جديد من أصل إيطالي (1346 – 1926) وقانونَ المرافعات الجنائية التابعَ له بقانون ألماني (1928/1348).

وانحصر القضاء الشرعي في قضايا الأحوال الشخصية وفيما أدرج بالمجلّة العدلية من أحكام أساسية خاصة بالالتزامات إلى أن كان القضاء على ذلك نهائيا باستبدال حكومة مُصْطفى أتاتورْك القانون السويسري بهذه القوانين (1927/1346).

وتغيرت القوانين بمصر في هذا الإطار من الإصلاح والتجديد المزعومين، ومس ذلك القوانينَ : الجنائي والتجاريّ والبحري، وصُرف النظرُ في قضاياه إلى محاكم نظامية تتولى تطبيق القوانين الجديدة. وكان أعمقُ تغيير في العمل القضائي ما شمل الأحكام الشرعية في المجال المدني باستبدال القانون المدني الفرنسي بها. فقد أقر ذلك الخَديوي سَعِيد (1856)، وتولى الخديوي إسماعيل إصدار المجلة التجارية الفرنسية الأصل لتحكم بها مجالس التجار في القضايا المختلطة بين المصريين وغيرهم من رعايا الدول الأجنبية، ثم صدرت 5 مجلاّت قانونية مدنية وغيرُها. وبعد العمل والتطبيق والنظر والتّعديل شكلت لجنة من رجال القضاء والقانون المدني أعدت مجلة القانون المدني في ثوبها الجديد التي مازال يجري بها العمل حتى الآن.

وفي السودان كان للحكم الإنجليزي أثر في الإلزام بالقانون الجنائي المستورد، وحُمل الناس فيه على نظيره الذي أُقِرَّ في بلاد الهند. أما القانون المدني فقد بقي على صبغته الأصلية لم تُغَيَّر منه سوى مواد قليلة تتعلق بقضايا الإفلاس، والتعامل بالكمبيالات، والشركات المحدودة المسؤولية.

وتبعت سوريا وليبيا ما اتخذ بمصر من الإجراءات وأصدرتا قوانين مدنية مستمدة من القانون المدني المصري، كما أصدر العراق (1951) وليبيا (1961) والكويت (1963) قوانين مدنية متأثرة بمشروع قانون الالتزامات الفرنسي – الإيطالي الذي صدر فيما بين 1920 و1927. واستعار لُبْنان القانون الجنائي الإيطالي واستمد منه أحكامه، وفي مجال القانون المدني أخذ (1932/1351) بقانون الالتزامات والتعاقدات الفرنسي. ولم يحتفظ بأحكام المجلة العدلية العثمانية التي لم يُصِرّ على المُضِيّ في تطبيقها سوى الأُرْدُن.

أما شمال إفريقيا فهو على تفاوت بين أقطاره في الاستمداد من القانون الفرنسي الذي خضعت له الجزائر من بداية الاحتلال إلزاماً وقسراً من سنة 1850/1267. فتعطلت الأحكام الشرعية بها إلا في الأحوال الشخصية، وأعيد فيها الاحتكام للأعراف الخاصة بين البربر، تمييزا لهم وتفريقا بينهم وبين إخوانهم العرب في هذه البلاد. وقد شمل التغيير بعد ذلك القانون الجنائي والمدني والسياسي.

وفي تونس أُعِد قانون جديد للالتزامات، صدرت به مجلة العقود والالتزامات (1906/1324) على نحو ما سبق صدوره بدولة الخلافة. وكانت هذه المجلة مستمدة أحكامها من المذهبين الحنفي والمالكي، ثم تغيرت شيئا فشيئا بما دخلها من تعديل اقتضاه التأثر بالقانون المدني الفرنسي كما صدر القانون الجنائي التونسي. ولم يبق من مشمولات

المحاكم الشرعية غيرُ قضايا الأحوال الشخصية وبعضُ نوازل الاستحقاق. وفي العهد الاستقلالي تم إلغاء المحاكم الشرعية وأحيلت قضاياها إلى المحاكم العدلية.

وبالمغرب صدر الظهير المغربي (1912) بمجلة الالتزامات والعقود، وانحصر نظر المحاكم الشرعية في قضايا الأسرة والأحوال الشخصية.

فالعالم الإسلامي بأسره خضع لهذا التحوير والتبديل، وكان جهاده من أجل التخلص من الاحتلال والتبعية في معارك التحرير دافعا به إلى استرجاع سيادته، وحماية مقومات ذاته، وربط ماضيه بحاضره، والإعلام عن هويته الإسلامية بما يتميز به فكره وثقافته وتراثه ودينه.

وقد مضى في مثل هذا السبيل لما دعت الصحوة الإسلامية إليه من بذل لما يلزم من جهد، وتقديم ما يجب من عطاء، من أجل توحيد الصف، وجمع الكلمة، وإحياء العلوم الإسلامية، وتجلية الشريعة، وتطبيق أحكامها بين المسلمين لولا طُلع الهزيمة وثمرتُها المشؤومة التي تنتصر إلى القوانين الأوروبية الأصل، وتدعو إلى تطبيقها حتى الآن[42]. وإن هذه الفئة ما تزال تحمل بين جوانحها تلك الروح الانهزامية التي غرستها في نفوسهم حركاتُ التنصير وأبواقُ الاستعمار ودعاياتُ الغرب في المستعمرات سابقا، وهي تردد جميعها أنها لا تريد غير تنبيه الناس إلى أخطار ديانة من جملة برنامجها الحرب المقدسة، وعداوة غير المسلم، والتوحيد بين الشرع الديني والقانون المدني مما جعل الامتزاج صعبا، كما أنّها تؤكد لهم أن الإسلام يعارض التقدم العصري بحواجز قوانينه المدنية والدينية، وحصون شرائعه الاجتماعية وما هناك من الأوامر والنواهي[43]، ولو كان أعلامٌ للفكر الغربي وموضوعيون من علماء الاجتماع والتاريخ مِمّن يختلفون عن هذه الفئة، يتجهون وجهة أخرى غير وجهتها، ويسلّمون بأن من حق الشعوب الإسلامية أن يكون لها كيانُها المتميز، وثقافتُها الخاصةُ بها، وأحكامُها وقوانينُها التي تتجانس مع طبيعتها وأحوالها. ومن دلائل ذلك تعليلُ التغيير الذي حصل في الخلافة العثمانية في مجال القوانين بما أعلنت عنه الدكتورة «هِنْشْف» عضوُ المؤسسة العالمية التابعة للتطورات التشريعية في العالم، قسم القانون بجامعة لندن، وذلك بقولها : «لقد كان اقتباس الدولة العثمانية للقانون الفرنسي بدافع من الرغبة في رفع معنوياتها وهيبتها في عين الدول الغربية التي نظرت إلى قانون العقوبات والقصاص وقطع اليد والرجم بكثير من الدهشة والاشمئزاز»[44]. وقولُ رئيس معهد القانون بلَنْدن الأستاذ «أندرسون» من محاضرة يستنكر استبدال الذي هو أدنى (القانون السويسري) بالذي هو خير (الفقه الإسلامي) : «إن اقتباس تركيا للقانون السويسري وتطبيقَه في بلادها أشبهُ ما يكون بارتداء القزم ثوبا فضفاضا».[45]

الاختلاف حول الفقه في العصر الحاضر في العالم الإسلامي

وإذا تساءلنا بعد هذا عمّا هو قائم اليوم في العالم الإسلامي من تجاذب للفقه بين طرفين : أحدهما يدعو إلى معرفته، والتملّيء منه، والأخذ به، وتحكيمه في كل شيء، والآخر يتجنّبه وَيُعلنُ عدَم صلاحيته، وبعدَه عن الواقع، وهيمنتَه المطلقة بما له من فوقية لا تبقي على حرية الإنسان في تصرفه، يكون من المفيد أن نذكر بأن الغاية من التشريع ووضعه الأحكامَ إنما هي بناء مجتمع سليم محصن لا تَتَلبسُ به الأهواء، ولا تتقاذفه الشهوات. وهذا ما عناه وأكده أبو إسحاق الشاطبي بقوله : «إن الشريعةَ إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله. وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضعُ الشريعة على وَفق أهواء النفوس وطلبِ منافعها العاجلة مهما كانت»[46]. وقد قال ربنا سبحانه : ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ، بَلْ آتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضونْ﴾.[47]

فيقين المؤمنين بشريعتهم ودينهم الذي تعبدهم الله به، ولما يعلمون من صلاحيته وكفالته السعادتين لهم، والانتهاء بهم إلى رتبة السيادة ومقام الريادة في هذه الحياة الدنيا إن اتبعوه وتمسكوا به، مِثل سلفهم الصالح الذي جرت على يديه المعجزات، وكتب الله له النصر والقوة والعزة، لم تُثنِ الصادقين منهم الهجماتُ، ولم تؤثر فيهم المشاغبات والمناورات، وبقُوا على الدرب يحمون عقائد الأمة وتقاليدَها الطيبة، ويصونون بما ورثوه من العلم الديني الأخلاقَ الفاضلة والمثلَ العليا الصالحةَ للفرد وللجماعة، ويعلّمون الناس الفقه ويجلون شريعة الله لهم قصدَ توجيه الأمة للخير وتحقيق استخلافها في الأرض كما ينطق بذلك قوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلِيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمْ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِم أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لاَ يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُون﴾.[48]

والسبيل إلى بعث الفقه الإسلامي بعد جموده، والانتفاع به في الحياة العملية، واعتماده في مواجهة التيارات المختلفة التي تُحكِّم الطاغوت، وتقضي بما لا يُرضِي الله مِما يستجيب لبعض المنافع العاجلة دون رعاية المقاصد الأصلية، أو يحقق رغبة لجماعة دون أخرى، على غير أساس من المساواة والعدل بين الناس هو طريقان : الأول دراسي نظري وهو من عمل الشيوخ والأساتذة المدرسين والمحاضرين والعلماء المحققين، والثاني تطبيقي اجتهادي يضطلع به القضاة والمفتون والفقهاء المجتهدون.

أما الأول فقد نوّه به الدكتور مُحَمّد يوسف موسى من نحو أربعين عاما في مقال

له نشره بعنوان «طريق الإفادة من الفقه الإسلامي». ويمكن تلخيص ما ورد به في النقاط التالية :

1 – بيان الفقه الإسلامي في مراجعه الأصلية من مختلف المذاهب. ويكون هذا بتحقيق ونشر أمهات كتب الفقه التي واكبت عصور الاجتهاد قبلَ الأزمة.

2 – اتساع الدراسة الفقهية في التعليم العالي بالكليات والمعاهد المتخصصة وبناؤها على المقارنة بين المذاهب المختلفة.

3 – التوجه بالدرس لفقه المعاملات بالنظر في أحكامها في جميع المذاهب، ثم بمقارنة ذلك مجتمعا بالقانون الحديث.

4 – تخصص طائفة من الأساتذة لدراسة المعاملات المالية الحالية على الوجه الذي تجري به في عصرنا الحاضر في كل المجالات الفلاحية والصناعية والتجارية والاقتصادية على ضوء الكتاب والسنة والفقه الإسلامي.

5 – دراسة الاقتصاد السياسي دراسة معمقة ليُتَمكن بها من التفريق بين ما يتفق وأحكام الشريعة من المعاملات في سوق البضاعة الحاضرة وسوق العقود وأسواق الحبوب وغيرها وبين ما ليس منها كذلك.

6 – أن يعمل رجالُ القانون المسلمون المتمسكون بدينهم المتميزون بثقافتهم الأصلية الإسلامية على استقلال التشريع عندنا عن القانون الغربي. والطريق إلى ذلك ميسر أشار إلى ذلك الأستاذ السنهوري في قول : هذه هي الشريعة الإسلامية لو وطئت أكنافها، وعبدت سبلها، لكان لنا في هذا التراث ما ينفخ روح الاستقلال في فقهنا، وفي قضائنا، وفي تشريعنا، ثم لأشرفنا نطالع العالم بهذا النور الجديد فنضيء به جانبا من جوانب الثقافة العالَمية في القانون.[49]

7 – العناية بالشريعة الإسلامية وبالفقه المقارن للقضاء على ظاهرة التمرد عند بعض الحقوقيين على الفقه الإسلامي والانصراف عنه إلى التشاريع الوضعية.

8 – تقنين الشريعة على نحو ما سبقت إليه مجلة الأحكام العدلية، تقنينا لا يتقيد بمذهب، ويأخذ بالأقوى حجةً والأوفق بمصالح الناس، استمدادا من الكتاب والسنة ومن الروح الإسلامية فيما لا نص فيه، فنعمل بذلك على جعل الفقه الإسلامي الأساس الأول بل الوحيد للقانون في ديارنا كلها. وهذا وإن كان يعد اليوم أمنية من أعز الأماني يمكن أن يتحقق بإذن الله بنهضة علمية قوية لدراسة الشريعة الإسلامية في ضوء القانون المقارن.[50]

وهذه النقاط من البرنامج المقترح لإحياء الفقه وبعث الدراسات الإسلامية هو

الذي ظهرت بعض نتائجه المباركة من نحو ثلاثين عاما حين قامت كليات الشريعة بالمساجد القديمة كالزيتونه والقرويين والأزهر، وبالمعاهد العليا والجامعات الجديدة في أطراف العالم العربي الإسلامي، بتحوير مناهج الدراسة فيها، ودفع الأساتذة والطلاب بها إلى بذل الجهود في شتى الميادين من إحياء التراث وتحقيق الأمهات من كتب الأصول والفقه والفتاوى وكتب الخلاف، ومن تقديم البحوث والدراسات الفقهية في موضوعات مفردة تحتاج إلى مزيد من النظر، ومراعاة الأحوال المعاشية في الزمن الحاضر، وتأليف المعاجم الفقهية والموسوعات ونحوها.

دلائل التغيير والرجوع إلى الفقه الإسلامي

ولتقديم صورة لهذا التطور للدراسات الفقهية في الفترة الأخيرة عُدنا إلى سردٍ بالحاسوب هو ثَبَت واسع للرسائل والأطاريح تفضلت به علينا جامعة أمُّ القُرى. وهو يحتاج وحده إلى دراسة وتحليل منهجيين لاستغلاله والإفادة منه إفادة جليلة ومميزة. وقد اشتمل هذا الثبت على عناوين الأعمال العلمية التي قدمت لنحو إحدى وعشرين كلية وجامعة في مختلف الفنون : التفسير والقراءات والحديث والرجال والنظم والحضارة واللغة والآداب، والفلسفة والعقيدة والكلام والمذاهب الفكرية وغير ذلك من العلوم والفنون.

وجملة عناوين الرسائل المثبتة بهذا الفهرست 1792.
وعدد الدراسات والبحوث منها 1564.
وجملة كتب التراث المحققة 228.

وقد رأينا أن نكتفي في هذا المقام ببعض الجامعات والكليات التي تقوم على تدريس الشريعة والعلوم الفقهية. فكانت تَتَصدَّرُها وعلى حسب الترتيب جامعة أُمِّ القُرى، والجامعة الإسلامية، وجامعة الإمام، وجامعة الأزهر، وجامعة دمشق.

وكانت الموضوعات التي تتبعناها في هذا السرد، بحسب ما وقفنا عليه في الفهرست من عناوين الرسائل متنوعةً، نشير إلى كل واحد منها بمثال أو أكثر :

ففي آيات الأحكام : الانتفاع بأجزاء الآدمي، التأمين في الفقه الإسلامي، النيابة في الفقه الإسلامي.

وفي فقه العبادات : الأحكام الخاصة بالمرأة في الزكاة والصوم والحج.

وفي الأنكحة : من له حق التطليق، منهج الإسلام في رفع الأضرار عن الزوجة، موقف الإسلام من نشوز الزوجين أو أحدهما وما يتبع ذلك من أحكام.

وفي المواريث : أسباب الإرث وموانعه في الفقه الإسلامي، أحاديث أحكام المواريث.

وفي المعاملات : الأجل في عقد البيع، عقد الإيداع في الفقه، الإسلام ومكانته في عالم المال والاقتصاد، وعقد السِّلم.

وفي الفقه المالي : الإفلاس وأثره في تصرفات المدين في الشريعة الإسلامية، عقد القرض في الشريعة الإسلامية، وشركات العقد في الشرع الإسلامي.

وفي فقه القضاء : فلسفة العقوبة في الشريعة والقانون، وولاية القضاء، القضاء بالقرائن.

وفي الفقه المالكي : مفردات المذهب المالكي في العبادات، فقه الفقهاء السبعة وأثره في فقه مالك.

وفي الفقه الحنبلي : أحمد بن حنبل حياته وفقهه.

وفي الفقه المقارن : أحكام الشهادات في المذاهب الأربعة، الإمام داود الظاهري وأثره في الفقه الإسلامي، الفقه الإسلامي والقوانين الوضعية منذ الخلافة العثمانية.

وفي السياسة الشرعية : الدولة في نظام الحكم في الإسلام، السياسة الخارجية للدولة الإسلامية في عصر النبوة.

وفي أصول الفقه : الاستحسان بين المثبتين والنافين، الثبات والشمول في الشريعة الإسلامية، الحقوق المقدّسة عند التزاحم.

وفي أصول الفقه المالكي : خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة.

وفي أصول الفقه الحنبلي : الرأي عند الإمام أحمد، الفقه الحنبلي وكيف وصل إلينا.

وفي الاقتصاد : التنظيمات المالية والاقتصادية في كتاب الخراج لأبي يوسف، التنمية الزراعية في ضوء الشريعة الإسلامية مع دراسة تطبيقية، السوق الإسلامية المشتركة.

وأما الكتب المحققة فهي متنوعة جدا مفردة ومتعددة الأجزاء، نذكر نماذج لها مثل : «الذخيرة» للقَرَافي، و«الحاوي الكبير» للماوَرْدي، و«العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للقَرَافي، و«النكت في المسائل المختلف فيها» لابن الشيرازي، و«فقه العبادات» للإمام ابن جرير الطَّبَري.

وقد نلاحظ من هذا العرض الموجز للطريق الأول الدراسي النظري، المتسم بالأصالة والالتزام والحيوية، أن الدارسات التاريخية للفقه، والمقارنات الشرعية القانونية،

والتقنين للأحكام الفقهية في المواد المختلفة لم تأخذ بعد حظها الكامل. وإن أول الغيث قَطْر، وهو يبشر بما وراءه، إن شاء الله، من انجازات، بفضل العزائم الصادقة والخبرات والجهود المتوافرة في كل الجامعات والمعاهد والمجامع والمجالس المتخصصة.

العمل التطبيقي والاجتهادي

وأما الطريق الثاني التطبيقي والاجتهادي الذي تقتضيه الحياة، ويمليه الانتساب إلى الملة، ويتطلبه الارتباط بالإسلام، ويحض عليه التمسك بالدين فباب الاجتهاد من العلماء المتخصصين والفقهاء المقتدرين. وهل من تَوانٍ يُقبل بعد الذي أصاب الفقه من تعطيل ؟ وهل من جهود أنفع وأجدى من الرجوع إلى مصادر الشريعة نستنبط منها الأحكام، ونستلهم منها العدل والرشد ؟ وهل من الأمانة والحفاظ عليها أن يضل الفقه بيننا ونحن في أشد الحاجة إليه كما قال أحْمَد فهمي أبو سُنَّة في كلمته القصيرة الوافية : افتحوا للفقه أبواب الحياة : «صار الفقه عضواً أشلَّ ومصباحا لا يضيء ولسانا لا يتكلم. وقد جدت بين الناس مشاكل جمة، وقضايا معقدة، دعت إليها المدنية وانتشار العمران والحروب التي نشبت، والانقلابات التي حدثت : كمشاكل الطيران والكهرباء والبحار والأسلحة وأساليب جديدة في التجارة، ومضاربات في البورصة، وشركات تعتمد على أوضاع مختلفة، ومصانع تؤسس. ولكل وضع من هذه حكم كان يستطيع شرع السماء أن يقوله وأن يستنبطه، لو اسْتُفتي، لكن اسْتُفْتِيَت قوانين الناس، والناس أفكارهم محدودة يؤثر فيها الزمان والمكان، وتسخرها الأغراض والشهوات، ولو استشير الفقه لنطق لسانه بالعدل الإلٰهي، ونشر مصباحُه النورَ السماوي».[51]

الاجتهاد الحقّ

ولن يصلُح أمر هذه الأمة إلا بما صلُح به أمر سلفها في الاجتهاد والاستنباط للأحكام. فلا الجمود على أقوال فقهاء المذاهب بمنجٍ من مخالفة الشرع أو واقٍ من الابتعاد عن الدين، ولا التقليد الملتزم بمغنٍ عن الحق فيما غيَّر فيه الفقهاءُ آراءَهم أو لم يقولوا فيه بشيء مما لم يكن في زمانهم أو لم يعرض لهم من القضايا المستجدة.

وكذلك التحرّرُ من الآراء الفقهية جميعها، والتخلصُ من تفسيرات الفقهاء للنصوص، ليس الحلَ المطلوب كما اقترح ذلك «إقبال» في الفصل السادس من كتابه «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» وغيرهُ ممن تبع منهجه من المستغربين، وإن أدى إلى وضع أحكام تعبّر تعبيرا مباشرا عن مصالح المجتمع العملية في رأيهم وتخدمها لكنه يجافي الشرعَ وأحكامَه، ويعطل نصوصَه وقوانينَه في الغالب، ويخضَعُ للفكر المستورد

الغربي الذي نعمل على مجانبته، والتخلص من سيطرته، حفاظا على هويتنا الإسلامية وتمسكا بشرعنا الحنيف.

وإن في هذا وذاك ما وصفه المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى بالمفرط والمفرّط، وإن خير الأمور أوساطُها، ولا التفاتَ في هذا المجال لما تلزم به السلطات أحيانا من تغييرات قائمة على إرادة استمرار المناهج الغربية إلا أن يكون الإلزام وجهٌ مقبول شرعاً. كذلك الذي عناه القَرَافي بقوله : «حُكْم الحاكم في مسائل الاجتهاد يرفع الخلاف ويُرجِعُ المخالفَ عن مذهبه لمذهب الحاكم، وتتغيّر فتواه بعد الحكم عمّا كانت عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء».[52]

فتغييرُ الأسس الشرعية ليس اجتهادا، ولا كذلك الترتيباتُ الإدارية وإجراءات التنظيم القضائي فيما توهموه من تناقض بين أحكام الفقه التقليدية ومصالح المجتمعات الإسلامية. فليس الاجتهاد تجهُّما لأي نصٍّ من نصوص الكتاب أو السنة الثابتة، كما أنه ليس نسخا لها أو لما أجمع عليه الفقهاء. والمنهج المعتمد في الاجتهاد يقوم على النظر في الأحكام الواردة بكتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أو في أقوال علماء المذاهب للوقوف على عللها. فمتى عُرفت هذه العِلَل فإن الأحكام تتبعها وتدور معها وجوداً وعدما. ولا ينبغي في معالجة المجتهد للقضايا أن تند عن ذهنه المصلحة المعتبرة شرعا التي ارتبط بها التكليف الإلهي للخلق، يرعاها ويتتبعها في النصوص والأقوال وفي كل ماورد من آثار، اقتداءً بالصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين رضي الله عنهم أجمعين. وبالتزامنا بهذا المنهج الذي لا يتسم بالإفراط ولا التفريط نكون قد استخدمنا للتوصل إلى الكشف عن الأحكام الشرعية أحكام الله جل وعلا طريقا هي أكثر تكاملا وأوثق صلة بتراثنا وأقوى تعبيرا عن روح الأمة الإسلامية ومعتقداتها. فلا بدع أمام هذا المهم ونوعية الجهد الذي يتطلبه الاجتهاد من أن يتحقق في مَن يمارس هذا العمل الديني والشرعي الشريف جملة شروط :

شروط الاجتهاد

أولاً : حذقُ اللسان العربي ومعرفة التصاريف القولية فيه، وإدراك خصائصه وأذواقه، والمعرفة الدقيقة بالاصطلاحات في مختلف العلوم الشرعية : قرآنها وسنتها أصولها وفقهها، والبراعة في النحو والصرف، والبلاغة والبيان.

ثانياً : العلمُ بأحكام القرآن والأصول التشريعية العامة التي قررها، وما ينتظم ذلك من آيات الأحكام في الكتاب. ويتمُ هذا بالإحاطة بتفسيرها، ومعرفة مُلابسات

نزولها والوقوفِ على ما ورد في تأويلها، وبيانِ أحكامها ومقاصدها من سُنَن وآثار، وإدراك أوجه دلالاتها، وما قد تكون عليها طرق انكشاف أغراضها ومعانيها من أوجه البيان والخفاء، والإلمام بمُحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها.

ثالثاً : العلمُ التام بالسُّنّة التشريعية العملية والقولية والفعلية والتقريرية. وتلك هي المتمثلة في أحاديث الأحكام مع معرفة درجاتها من التواتر والاستفاضة والآحاد، وتبيُّن أنواعها من صحيحة وحسنة وضعيفة وموضوعة، واطّلاع كامل على أحوال الروَاة من حيث أمانتهُم وصدقُهم، واعتمادُ أهم المصادر في ذلك.

رابعاً : العلم بمواقع الإجماع. ولا يتم ذلك إلا بمعرفة مذاهب الأئمة المجتهدين السابقين، وتتبعِها في القضايا المتفق عليها بينهم، ثم إدْراك وجهات نظرهم فيما اختلفوا فيه.

بهذه الشروط يتمكّن المجتهدُ من ردّ الواقعة المبحوث فيها إلى المصدرين الأساسيين، كما يتمكن من معرفة ما انعقد عليه الإجماع بين أئمة هذه الأمة، فيتحرَّى مواضع الفتوى، ويُعمل النظرَ ويجتهد في غير موارد النصوص ومواقع الإجماع.

خامساً : العلم الكامل بالطريق الأساسي للاجتهاد فيما لا نصَّ فيه وهو الذي يُدعى في الشرع «القياس». ويكون ذلك بمعرفة حقيقة القياس وأركانه وشروطه، ومعرفة العلّة ومسالكها وقوادحها والإحاطة بما فصَّله علماء الأصول من مناهج وطرق اجتهادية، وضبطته الدراساتُ العلمية من المبادىء العامة للتشريع والقواعد الكلية له، وما فصلته من علل الأحكام المستمدَّة من نصوص الكتاب والسنة، ومن علل الأحكام المُنْدرجة تحت القواعد الكلية. ومن تمام هذا الشرط العلمُ بالمصالح العامة والمقاصد الشرعية والتصور الكامل لأحوال البيئة، وما تتطلع إليه المجتمعات الإنسانية من مطالبَ تحفظ لها مصالحها وتدفع عنها العنَتَ والإصر.

سادسا : دِينٌ واستقامة وورع وفطنة تكفل مجتمعةً لصاحب النظر والفتوى الاجتهاد بما يُرضي الله، من التزام أحكامه وحدوده، وتطبيق قواعد تشريعه وأصوله العامة، مع رعاية مصالح الناس والتيسير عليهم، والأخذ في شؤونهم الدُّنيوية، ومعاملاتهم بما تقضيه أسرار الشريعة ومقاصدها.

تلك هي أهم الشروط المطلوب توافرُها في المجتهد. وهي التي يتحقق بها الوصفان اللازمان للاجتهاد. وكما أن الاجتهادات الفردية لم تَبق طريقاً تنشرح لها النفس أو يطمئن لها القلب ولاسيما في أحكام القضايا المستجدة لأن هذه تحتاج إلى مزيد درس،

ومناقشة، واجتهادات جزئية تقوم على تخريج الأحكام على أصول بعض الأئمة أو مَن خَلفهم من كبار الفقهاء، أو على ترجيح بعض الآراء والمذاهب بعضها على بعض، أو تحتاج إلى نظرٍ أنُفٍ يقوم على الاستنباط والمقارنة، وحمل النظير على نظيره ابتغاء جلب المنفعة ورفع الحرج عن الناس، وفي هذا تتباين الأنظار وتختلف الآراء، فإنه يكون من الأليق والأجدى الاعتماد في تحديد الأحكام بشأن القضايا المعاصرة على الاجتهاد الجماعي، لما ينبني عليه من تحقيق أهل الحل والعقد وتمحيصهم، ولما فيه من العصمة عن الزلل وضمان إصابة الحق بقدر الوُسع.

وليس هذا بدعاً من الأمر. فالله قد مدح المؤمنين بكون «أمْرهم شورى بينهم». ويعجبني ما أخرجه ابن عدي في «الكامل» والبيهقي في «الشعب»، وإن كان غير محفوظ، قالا : قال السيوطي بسَنَد حسن عن ابن عباس، قال : لما نزلت «وشاوِرْهُم في الأمر» قال رسول الله ﷺ : «أما إنَّ الله ورسوله لَغَنِيان عنها، ولكنِ الله جعلها رحمة لأمتي. فمن استشار منهم لم يعدم رشدا، ومن تركها لم يعدم غياً».[53]

ولذلك كانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ليس عنده فيها نصٌ عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ ثم جعلها شورى بينهم.[54]

وقد أدرك الخاصة من العلماء ذلك، وشعرت المؤسسات العلمية والشعوب الإسلامية بالحاجة إليه، فتكونت هيئات للاجتهاد الجماعي : مثل مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة، ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف، وهيآت الفتوى بعديد من وزارات الأوقاف والمجالس الشرعية بكثير من البلاد. ولما انعقد مؤتمر القمة الثالث للدول الإسلامية برحاب البيت الحرام في 19 – 22 ربيع الأول 1401 (25 – 28 يناير 1981)، أصدر قراره السامي بإيجاد مجمع فقهي إسلامي دولي موحّد يكون أعضاؤه من العلماء البارزين الذين تعيِّنهم الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي ممثلين لها في مجلسه. وقد قام المجمع بفضل الله. وانضم إلى عضويته نخبة من كبار الفقهاء في هذا العصر، وممثلون لعديد من المؤسسات المجمعية الفقهية والإسلامية. وبفضل ما يمتاز به هؤلاء العلماء من نزاهة وورع، وتحقيق دقيق في المسائل الفقهية، وممارسة للقضايا المطروحة على العالم الإسلامي يوميا، وتجربة في معالجة المشاكل الطارئة، وبفضل الخبرات العالية التي يمثلها المتخصصون في الاقتصاد والاجتماع ونحوهما، والتي ظهرت أثارها المعتبرة في مشاركتهم في المؤتمرات السابقة، يمكن للمجمع بأعماله العلمية واجتهاداته الجماعية أن يحقق بإذن الله للأمة الإسلامية جمعاء أهدافا ضرورية ثلاثة

تخرجها من الحَيرة والضبابية، وتنشلها من التبعية والتخلف، وتنقذها من الانقسام والتفرق. وتلك الأهداف هي :

أولاً : بيان حكم الله في القضايا الطارئة التي لا نصَّ فيها ولا إجماع. والتي اختلفت فيها الآراء، ولم يتبين الوجه السديد الذي تطمئن إليه النفوس ويمكن اعتماده بشأنها.

ثانياً : شد الأمة الاسلامية إلى شرعيتها السمحة وتمكينها من حل مشاكلها عن طريق المنهج الجيد للفقه الإسلامي، والاستخدام الصحيح لقواعده، والخضوع في ذلك كله لأسرار التشريع الإسلامي ومقاصده.

ثالثاً : جمع كلمة الأمة الإسلامية بالاهتمام بمشاكلها، وتدبر أحوالها، ودراسة أوضاعها، وفحص قضاياها، قصد إيجاد الحلول المناسبة لها عن طريق الاجتهاد الجماعي في منظمة فقهية مجمعية تضم مختلف الشعوب والأقطار الإسلامية ممثلة في الفقهاء والعلماء أعضاء مجلس المجمع، وفي أصحاب الاختصاص والخبرة الذين يُدعون لمشاركتهم النظر والبحث في كل دورة أو ندوة.

ومن أجل التعرف على القضايا التي تشغل بال الأفراد والجماعات في عصرنا الحاضر والتي تريد الخاصة والعامة الاستفتاء فيها والتعرف على حكم الشرع بشأنها بما تكشف عنه البحوث وتقوم عليه الأدلة والبراهين، كاتب المجمع من اليوم الأول أعضاءه في كل بلد إسلامي وأرسل إلى الهيآت والمؤسسات رسائل يطلب فيها التقدم إليه بمقترحات تشير إلى أهم القضايا والمشاكل المعاصرة التي يريدون درسها ومعالجتها، فوردت عليه بذلك العشرات بل المئات من الكتب.

وقامت شعبة التخطيط بمراجعتها وفحصها، وأعدت قائمة مرتبة بحسب الأولويات التي رأتها فيها، فكان جملة ما بحث من المسائل في هذه المدة في الدورات السنوية الست بعد الأولى التنظيمية تسعا وأربعين، كُتبت فيها تسعة وثلاثمائة بحث، تضاف إليها ثماني موضوعات الدورة الثامنة.

وقد جرى المجمع في خطته العملية على استكتاب الأعضاء والخبراء من فقهاء واقتصاديين وأطباء وفَلَكيين ونحوهم، ثم تعرض في جلسات الدورة، التي تدوم أسبوعاً كل مرة، تلك البحوث يدور النقاش العلمي حولها ولا ينتقل من موضوع إلى غيره حتى تصدر عن المجلس القرارات أو التوصيات المتعلقة به. وقد كان تفصيل الموضوعات كالتالي :

المؤتمرات المَجمعية والدراسات الشرعية

عقيدة : القاديانية 1، البهائية 1.

أصول : الاستحسان 1، المصالح المرسَلة 1، العُرف 11.

فِقْه العبادات : زكاة الديون 2، زكاة العقارات والأراضي المأجورة غير الزراعية 2، زكاة الرواتب والأجور 2، زكاة المأجورات 2.

فقه المعاملات : بَدَل الخلو 5، الوفاء بالوعد والمرابحة للآمر بالشراء 18، الحقوق المعنوية 10، الإيجار المنتهي بالتمليك 4، تحديد أرباح التجار 5، بيع الوفاء 9، عقد الاستصناع 10.

فقه اقتصادي : حكم التعامل المصرفي بالفوائد، وحكم التعامل بالمصارف الإسلامية 6، أجوبة على استفسارات البنك الإسلامي للتنمية 6، خطاب الضمان 6، سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار 10، تغيّر قيمة العُملة 12، بيع التقسيط 11، حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة 9، القبض : صوَره وبخاصة المستجدة منها وأحكامها 8، الأسواق المالية 19.

فقه اجتماعي : التأمين وإعادة التأمين 5، انتزاع المِلكية للمصلحة العامة 7، التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها 3.

فقه طبي : بنوك الحليب 2، أطفال الأنابيب 4، أجهزة الإنعاش 3، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً كان أو ميتاً 9، تنظيم النسل 23، زراعة الأعضاء 17، زراعة عضو استؤصل في حد أو قُطِع في قَصاص 7، العلاج الطبي 3.

فقه جنائي : حكم تعدد كَفّارة القتل مع تعدد المقتول 7.

فقه فلكي : توحيد بدايات الشهور القَمَرية 4.

فتاوى عامة : أجوبة إلى المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن 6.

سياسة شرعية : الحقوق الدولية في نظر الإسلام 8.

قضايا عامة : مكافحة المفاسد الأخلاقية 9، مجالات الوحدة الإسلامية 6، أسْلَمَة التعليم 1، تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية 3، فن التمثيل 4، الغزو الفكري 9.

موضوعات الدورة الثامنة :

أصول : الأخذ بالرخص وحكمه.

فقه اقتصادي : بيع العربون، البيع بالمزايدة، تطبيقات شرعية لإقامة السوق الإسلامية، بطاقات الائتمان.

فقه جنائي : حوادث السير.

قضايا عامة : حقوق الإنسان.

فقه طبي : أخلاقيات الطبيب، مسؤوليته، أحكام ذوي الأمراض المستعصية.

وفي الظروف التي يحتاج فيها إلى زيادة شرح أو استكمال بحث، في قضية من القضايا، يَعقد المجمع لذلك ندوة فقهية يستكتب لها ثلة من الباحثين، ثم تعرض توصيات الندوة بعد مناقشة بحوثها على دورة المجمع ليتخذ القرارات أو التوصيات المناسبة.

وجملة الندوات الفقهية التي عقدها المجمع بجانب دوراته السنوية سبع قُدّم إليها تسعة وأربعون بحثاً :

الندوات المجمعية الفقهية

1 – ندوة سَنَدات المقارضة، بمدينة جَدّة (11) وقد تناولت من المواضيع :
- الفرق بين سندات المقارضة وسندات التنمية وسندات الاستثمار.
- طبيعة سندات المقارضة، وهل سَنَدُ المقارضة عقد جديد ذو صبغة خاصة أو عقد مضاربة شرعية.

2 – الندوة الفقهية الطبية بالكويت (10) وتناولت :
- زراعة خلايا المخّ والجهاز العصبي.
- زراعة الأعضاء التناسلية.
- استخدام الأجنّة مصدراً لزراعة الأعضاء.
- البُييضات الملقّحة الزائدة عن الحاجة.

3 – ندوة الأسواق المالية الأولى، بمدينة الرباط (10) وتناولت :
- الأدوات المالية التقليدية.
- الخيارات في السِّلع والعُملات.
- الأدوات المالية الإسلامية.
- البيان الوصفي للأسواق المالية وأهمية تنمية هذه الأسواق.

4 – ندوة الأسواق المالية الثانية بالبَحْرين (8) وتناولت :

- الأسهم
- الاختيارات.
- معوّقات العمل المصرفي الإسلامي.
- بطاقات الائتمان وتكييفها الشرعي والبديل الإسلامي لها.

5 - حلقة دراسية تابعة للندوة الثانية للأسواق المالية، لإعداد التصورات النهائية التي قُدّمت للدورة السابعة.

6 - ندوة الإجابة عن استفسارات البنك الإسلامي للتنمية (10) وتناولت :
- ضمان البنك لصندوق الحصص الاستثمارية ما على أرباب المال في الاستثمارات التي يبيعها البنك للصندوق لا على وجه المضاربة.
- مساهمة البنك في رؤوس أموال مشروعات انتاجية تتعامل بالفائدة.
- إسهام البنك في الشركات الموجودة في أسواق المال الدولية المتعاملة بالفائدة في ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة.

وسيعقد المجمع بالتعاون مع معهد البحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية ندوتين :

الأولى : ندوة قضايا العُملة وتتناول :
- ربط الأجور بتغير المستوى العام للأسعار.
- استعمال وحدة حسابية مثل الدينار الإسلامي في العقود المنشئة للديون.
- حُسن الوفاء بالديون وعلاقته بالربط بتغير المستوى العام للأسعار.
- الربط في حالة وجود مُعَدّلات مرتفعة للتضخم.

والثانية : ندوة مشاكل البنوك الإسلامية لعرضها وبحثها وإيجاد الحلول المناسبة لها.

ولن تضيق الشريعة ولا الفقه الإسلامي عن بيان حكم الله في أي أمر يحدث وأي قضية تجدّ. وكما درس السابقون من الأئمة، في عصر التحضر والازدهار وعند دخول شعوب كثيرة بعاداتها وتقاليدها في الإسلام وقائعَ أعصارهم وأخضعوها لكتاب الله وسنة رسوله وروح التشريع الإسلامي، وقد كان منهم المتشدد الذي يتبع نهج عبد الله ابن عمر، والمترخِّص المقتدي بابن عبّاس، والقياسي مثل الإمام أبي حنيفة، والأثَري كالإمام أحمد، والظاهري كداود بن علي بن خَلَف، والواقف عند الألفاظ والمباني وظواهرها لا يستنطق غيرها، والمعوَّل في استنباط الأحكام على المعاني والمقاصد وطرق الدلالة المختلفة للنصوص عليها يمكن لعلمائنا اليوم أن ينهجوا هذا المسلك، ويتبعوا هذا السَّنن معتمدين طرق الاستنباط المرنة التي تبلّغ القصد، وتحقّق الأمل.

وإن الأمر ليتطلب من الفقهاء الجلّة، ومن أهل الحلّ والعقد ومن كل ذوي الكفاءات العلمية في الشريعة الإسلامية : من مفسرين ومحدّثين وفقهاء وأصوليين، أن يجعلوا نُصب أعينهم لتحقيق الأهداف التي أومأنا إليها أعلاه، بجانب إصدارهم الفتاوى المتنوعة، وعنايتهم بالتراث الفقهي، ودراساتهم الجامعية المختلفة، ومشاركاتهم في الموسوعات الفقهية، وحرصهم على وضع معاجم المصطلحات، وفهارس الأصول الفقهية والأمهات، القيام بجهود أخرى، هي وإن اقتضت تكليف بعض المتخصصين وتفريغهم لها، لكنها تعيننا على تحقيق خدمات جليلة للفقه وللمجتمع الإسلامي في حاضره وغده. ومن أهم هذه الخدمات والأعمال العلمية المرتقبة التي تنير السبيل للمجتهدين وتساعدهم على تقديم آثار جهودهم المعتبرة للعالم الإسلامي ما يلي :

1 – تدوين الفقه الإسلامي تدوينا جديدا يُعين على فهمه والاستفادة منه، ويساعد على تطبيق الشريعة، ويكون إصداره بشكل كتيّبات صغيرة يشتمل كل كتيّب منها على دراسة فقهية لموضوع واحد مثل : كتيّب في البيع والشراء، وآخر في الميراث وثالث في القضايا النسائية ونحو ذلك.

2 – جمع ما صدر عن العلماء المعتمدين في كل بلد من فتاوى وآراء في مختلف القضايا والمقارنة بينها والاستفادة منها، واعتبارها مادة أساسية لبحث تلك القضايا بحثا جديدا، واستخدام الأحكام التي تشير إليها في تقدير النظر الاجتهادي الجماعي، لإصدار القرارات المناسبة في القضايا المطروحة.

3 – وضع تنظيمات وتراتيب وطرق إجرائية وَفْق أحكام الشرع الإسلامية، لمتطلبات العصر الراهن ومقتضيات الزمن المعاصر، للمؤسسات الجديدة والشركات المستحدثة وما يجري بها من التصرفات والأعمال، وطبع كتب للتعريف بذلك.

4 – جمع الأحكام الاجتهادية التي لم تعد تخضع للعرف، ولا تستجيب للمصلحة بحسب هذا الزمان، ووضع دراسات حول الأعراف المعتبرة الجديدة والمصالح المتغيرة لإجراء الأحكام بحسبها مسايرة لتطورات العصر ورفعا للحرج عن الناس، وحفظا لمقاصد الشريعة.

5 – دراسة الأحكام الاجتهادية في المذاهب المختلفة لتخيُّر ما يفي منها بمراعاة أكملَ للمصالح، ومواجهة أتمَّ للحوادث المتجددة والتحديات المعاصرة. ومن ثمَّ درجها في مواضعها من الأحكام.

6 – جمع الجهود المبذولة لمحاولات التقنين للشريعة الإسلامية، وإعداد مشروع

شامل لما جاء في القوانين الصادرة في هذا الشأن حتى اليوم، قصد التنسيق بين تلك الجهود، والتعديل لبنود القوانين وصيغها، والتوصل إلى وضع قانون جامع موحد للأمة الإسلامية تكون نظرياته وقواعده وأحكامه ونصوصه مستمدة من روح التشريع الإسلامي، مستخدمة للفقه الإسلامي بوجه عام.

تلك هي النظرة الثابتة العلمية للاجتهاد كما نتصوره، وتلك هي الأبعاد والآفاق المستقبلية التي ترتبط، من جهة بالمجتهدين ودورهم في الحياة المعاصرة، وما نراه من الاجتهاد الجماعي الذي لا نستبدل بأي وجه من الوجوه، الاجتهادات الفردية اليوم به مهما كان مصدرها. كما ترتبط من جهة أخرى بالاجتهاد وطرق الاستنباط المتعددة والمتنوعة القادرة على استيعاب كل قضايا العصر.

هذه هي الجهود والأعمال التي نروم تحقيقها، والوصول إليها لبناء غدنا الأفضل الوضاء، ونشر أسباب الخير والكرامة والعزة في مجتمعاتنا الإسلامية وفيما حولها.

وما مستقبل الاجتهاد الفقهي لأمتنا إلا مرآة تنعكس عليها أولاً جوانب الثبات والدوام المعلنَة عن أصالتنا، وصحة مبادئنا، وعمق فلسفتنا التشريعية، وثانياً جوانب التطور والتقدم المترجمة عن سعة دستورنا الإسلامي ومرونة قواعده العامة وأصوله الكلية.

الهوامش

(1) مصطفى الزرقا، «المدخل الفقهي العام» : 1، 32 – 33
(2) سورة المائدة : 48.
(3) القَرَافي، «الفروق» : 1، 205 – 209.
(4) ابن عاشور، «مقاصد الشريعة» : 28 – 39.
(5) سورة الشورى : 52، 53.
(6) ابن القيّم، «الصواعق المرسلة» : 569 – 570.
(7) سورة سبأ : 28.
(8) سورة النساء : 59.
(9) سورة النساء : 65.
(10) ابن عاشور، «مقاصد الشريعة» : 622.
(11) سورة المائدة، 15 – 16.
(12) ابن القيّم، «الصواعق المرسلة» : 559.
(13) عبد الوهاب خلاف، «علم أصول الفقه» : 12.
(14) محمد أبو زهرة، «أصول الفقه» : 10.
(15) الشاطبي، «الموافقات» : 105/4.
(16) الشاطبي، «الموافقات» : 67/4.
(17) العزّ بن عبد السلام، «القواعد» : 189/2.
(18) القَرَافي، «الفروق» : 32/2.
(19) أخرجه مالك في «الموطّأ» عن عمرو بن يحيى عن أبيه مُرسلاً، والحاكم في «المستدرَك» والبَيْهقي والدارقُطْني من حديث أبي سعيد الخُدْري، وابن ماجه من حديث ابن عباس وعبادة بن الصامت. ابن نُجيم، «الأشباه» : 94. مصطفى الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» : 113 – 124.
(20) مصطفى الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» : 125 – 129.
(21) مصطفى الزرقا، «شرح القواعد القهية» : 141 – 142.
(22) ابن نجيم، «الأشباه»، درء المفاسد أولى من جلب المصالح : 99.
(23) ابن نجيم، «الأشباه» : 96 ؛ مصطفى الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» : 143 – 144.
(24) إذا تعارضت مفْسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما. ابن نجيم، «الأشباه» : 98 ؛ مصطفى الزرقا. «شرح القواعد الفقهية» : 145 – 146.
(25) ابن نجيم. «الأشباه» : 94 ؛ مصطفى الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» : 131.
(26) الصابوني : 400 ؛ مصطفى الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» : 133 – 134.
(27) خلاف، «أصول الفقه» : 209 – 210 ؛ صالح بن حميد «رفع الحرج» : أدلة رفع الحرج : 57 – 93.
(28) خلاف، «أصول الفقه» : 209 ؛ ابن نجيم، «الأشباه» : 84 – 92.

(29) ابن نجيم، «الأشباه» : 93 ؛ مصطفى الزرقا، «شرح القواعد الفقهية» : 111 – 112.
(30) الصديق الضرير، «الغرر» : 104.
(31) السيوطي، «الأشباه والنظائر» : 127 ؛ الصابوني : 412 – 413.
(32) مجلة القضاء العراقية، مارس 1926 ؛ أسبوع الفقه بباريس 1951 ؛ مصطفى الزرقا، «المدخل الفقهي» 294/1، ف 229 ؛ مجلة البعث الإسلامي 1974. مجلد 18، عدد يوليوز.
(33) أبو حامد الغزالي، «الإحياء» : 112/3.
(34) أبو حامد الغزالي، «الإحياء» : 42/1.
(35) فهمي هُويدي : 82.
(36) كولسُونْ.
(37) فهمي هُويدي : 83.
(38) محمد حافظ وجدي، «كتاب المقارنات والمقابلات» : 5 ط هندية 1320.
(39) مجموعة دراسات، بحث معروف الدواليبي : 90 – 114.
(40) هل للقانون الرومي تأثير على الفقه الإسلامي ؟
(41) من أجل مقارنة نقدية للواقع، «المستقبل العربي» : 101، 87/7 – 90.
(42) محمد أحمد سراج : تعليق على تاريخ التشريع الإسلامي لكولسون : 323.
(43) شكيب أرْسَلان، «حاضر العالم الإسلامي» : 311/2.
(44) «القانون التقليدي الإسلامي والقانون الحديث» : 31.
(45) ن.ج. كولسون، «في تاريخ التشريع الإسلامي»، ترجمة وتعليق محمد أحمد سراج، الفصل الحادي عشر، التأثير الأجنبي والأخذ من القوانين الأوروبية : 296 – 323 ؛ د. عبد الوهاب أبو سليمان : «التشريع الإسلامي في القرن الرابع عشر الهجري» مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، السنة الأولى : 1393 – 1394، العدد الأول : 47 – 82 ؛ عياض ابن عاشور، «سياسة، دين وقانون في العالم العربي»، الفصل الرابع، القضاء الفرنسي بالبلاد العربية : 127 – 151.
(46) الشاطبي، «الموافقات» : 38/2.
(47) سورة المؤمنون : 71.
(48) سورة النور : 55.
(49) السنهوري، «النظرية العامة للالتزامات»، الكلمة الافتتاحية.
(50) السنهوري، «الوسيط، النظرية العامة للالتزامات» : 48، الهامش.
(51) مجلة، 1952 : 421 – 423.
(52) القَرَافي، «الفروق» : 103/2.
(53) الشوكاني، «فتح القدير» : 395/1 ؛ ابن عدي، «الكامل» : 1644/3.
(54) ابن القيّم، «أعلام الموقّعين» : 84/1.

ولاية الزواج في الفقه والقانون

محمد ميكو

1 – يظهر من الدراسة التحليلية أن المشرّع المغربي اختار في مادة الأحوال الشخصية والميراث تعدد القوانين تبعاً للدين مرة، وللجنسية أخرى، فالمدوّنة تَسري أحكامها على جميع المواطنين باستثناء المعتنقين للديانة اليهودية فيخضعون لقانون الأحوال الشخصية المغربي العِبري، بالإضافة إلى أنه يمنع على المغاربة غير المسلمين وغير اليهود تعدد الزوجات، وصدور الطلاق بإرادة منفردة، والتقيد بالقواعد المتعلقة بالرضاع[1]. أما الأجنبي المقيم بالمغرب فتطبّق في حقه قواعد القانون الدولي الخاص المحددة بمقتضى ظهير التاسع من رمضان 1331 (12 غشت 1913)[2]. ونتيجة لذلك فإننا سنناقش في هذا البحث الولاية في الفقه الإسلامي والفقه العِبري.

1 – الولاية في الفقه الإسلامي.

الأهلية :

2 – يُشترط في كل من الزوجين أن يكون عاقلاً، بالغاً، خالياً من الموانع. وقد أجازت المدارس الفقهية بصفة استثنائية زواج المجنون والسفيه والصغير. قال خليل ممزوجا بشرح «جواهر الإكليل» : «وجَبَرَ أب، ووصي أمره الأب به، وحاكم مجنونا مطبقا، فإن كان يفيق في وقت، انْتُظِرَتْ إفَاقَتُه وكان جنونه قبل رشده. فإن جُنَّ بعد رشده جَبَرَهُ الحاكم فقط، لا أبوه ولا وصيه، إذ لا ولاية لهما حينئذ، احتاج المجنون للنكاح بأن تعيّن طريقة لصيانته من الزنا والضياع. وإن كان لا يُحَدُّ لعدم تكليفه، وصغيرا في تزويجه غبطة ومصلحة كتزويجه شريفةً أو ابنةَ عمه أو غنيةً، وفي جبر السفيه إن لم يترتب على تزويجه مفسدة ولم يحتج له، وعدم جبره لِلُزُوم طلاقه، والصداق أو نصفه من غير فائدة خلاف»[3]. بل منع بعض الفقهاء ومنهم عبد الرحمن بن شِبْرِمَة، وعثمان البَتِّي، وأبو بكر الأصَمّ زواج الصغار واعتبروه باطلا محتجّين على ذلك

بالآية القرآنية : ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء، 6). فالصِّغر يتنافى مع مقتضيات عقد الزواج، إذ هو عقد لاتظهر آثاره إلا بعد البلوغ، فلاحاجة إليه قبله، والولاية الإجبارية أساس ثبوتها هو حاجة المولى عليها إليها. وحيث لا حاجة إلى زواج بسبب الصغر فلا ولاية تثبت عليه، وإذا كنا نستنكر تزويج الصغيرات وإجبارهن فهل من المصلحة أن نكتفي في هذا الباب بمجرد الوعظ والتنبيه معتمدين على ضمائر الناس وامتثالهم، أو الأوفق أن نؤيد ذلك بتحديدٍ قانوني[4] يندرج تحت أصل شرعي هو مصلحة المرأة العامة، ومصلحة الأسرة من حيث هي[5]؟ سيما وقد بحث علماء الاجتماع هذا الموضوع من مختلف جوانبه، فاستنتجوا نفسياً وطبياً أن انعكاساته على الأسرة وجوداً واستمراراً واستقراراً وهدوءً خطيرة في أغلب الأحيان، إذ يعوق النمو الطبيعي ويجلب الأمراض وتنشأ عنه مآسي اجتماعية وأخلاقية وعائلية. وقد أكدت نشرة دراسات ديمغرافية أصدرتها مديرية الإحصاء أن عدم استقرار الحياة الزوجية يرتبط بالزواج المبكِّر والولادة في سن مبكرة، موضحة أن تأخر هذين العاملين يقلص من نسبة الطلاق[6].

ولاية الإجبار

3 – اختلف الفقه فيمن تثبت عليه ولاية الإجبار :

4 – فقرر مذهب مالك أن أسبابها : الرق والجنون والبكارة والصغر ولو كانت ثَيِّباً. قال خليل ممزوجا بشرح «جواهر الإكليل» : «وجَبَرَ الأب الرشيد بنته المجْنُونَة المُطْبَقَة، ولو ولدت الأولاد، والتي تفيق تُنْتَظَر إفاقَتها إن كانت بالغا ثَيِّباً، فإن لم يكن لها أب ولا وصي فالقاضي. وجَبَرَ الأب الرشيد بنته البِكر التي لم تُزَل بَكَارَتُها ولو كانت عانساً أي مقيمة عند أبيها بعد بلوغها مدة طويلة عرفت فيها مصالح نفسها، ويجبرها لكل واحد إلا لِخَصِيٍّ على الأصَحِّ، والثيِّب إن صَغُرَت عن البلوغ ولو ثُيِّبت بنكاح صحيح، أو بلغت وثُيِّبَت بِعَارِضٍ كَوثبَةٍ أو عُود أو بحرام وهل إن لم تُكَرِّرْ الزنا تأويلان لا بفاسد وأن سفيهة بنكاح، وبِكْرا رُشِّدت، أو أقامت ببيتها سنة وانكرت مَسَّ زوجها لها، وجَبَر وَصِيّ أَمَرَهُ أبٌ به، أو عَيَّنَ له الزوج وإلا فَخِلاف».[7]

5 – واعتبر مذهب أبي حنيفة أن أسباب الإجبار : الرق والجنون والصّغر سواء كانت الصغيرة بِكْرا أو ثَيِّبا، أو كان المجنون صغيرا أو كبيرا.

6 – وحدد مذهب الشافعي أسباب الإجبار في الرق والجنون والصّغر بالنسبة إلى الولد، والبكارة بالنسبة للبنت سواء كانت بالغة أو صغيرة.

قال علاء الدين الكساني الحنفي[8] : «إن هذه الولاية على أصل أصحابنا تدور مع الصغر وجوداً وعدماً في الصغير والصغيرة، وعنده (أي الشافعي) في الصغير كذلك، أما في الصغيرة فإنها تدور مع البكارة وجوداً وعدماً، وفي الكبير والكبيرة تدور مع الجنون وجوداً وعدماً، سواء كان الجنون أصلياً بأن بلغ مجنوناً أم عارضاً. فَلِلْوَلِيِّ ولاية الإجبار في تزويج الغلام الصغير وكذا الصغيرة البِكر، والمجنون والمجنونة وإن كانا كبيرين. وله ولاية الإجبار أيضا على الثيِّب الصغيرة عند الأحناف وعند المالكية خلافا للشافعية الذين يرون أن الثيِّب أحقُّ بنفسها، فإن كانت صغيرة تبقى إلى أن تبلغ، وليس للوَلي ولاية الإجبار على المرأة البِكر البالغة لأنها لم تبق بعدُ صغيرة. وله هذه الولاية عند المالكية والشافعية لأنها بِكر، وليس للوَلي عند المالكية والشافعية والحنفية ولاية الإجبار في تزويج الثيِّب البالغة بغير رضاها».

7 – دعا المرحوم علاّل الفاسي إلى ضرورة الإصلاح العاجل في ولاية الإجبار : «ونحن نعتقد أن روح العصر لم تعد صالحة لتطبيق مذهب المالكية في الموضوع – إجبار الوَلي أو الوصيّ البِكرَ على الزواج بمن تريد وبمن لا تريد – لأن المرأة المغربية على أبواب التطور الذي لا يجعلها مستعدة لقبول مثل هذا التحكم في مصيرها، فالوقت قد حان للعمل بمذهب جمهور الأئمة المسلمين من تخيير البكر والثيِّب على السواء فيمن تختاره ليكون قرين حياتها... إن هذا الإصلاح المحمّدي يجب أن لا تظل المرأة المغربية محرومة منه خصوصاً في هذا العصر الذي وصلت فيه المرأة لدرجة الحكم الذاتي في الأمم كلها. إن كل جمود على العمل الأول لا يؤدي إلا إلى فتنة في الأرض وفساد كبير».[9]

الولاية الناقصة، الولاية المتعدّية.

8 – الولاية هي القدرة على إنشاء العقود والتصرفات نافذة من غير توقف على إجازة أحد[10]. وتنقسم إلى ولاية قاصرة، وهذه تتوفر في الشخص الكامل الأهلية فيتصرف فيما يشاء بالنسبة إلى نفسه وماله ؛ وولاية متعدّية، وهذه تتعلق بولاية الشخص على غيره وتنقسم إلى أصلية ونيابية، وإلى عامة وخاصة، وإلى ولاية عن النفس وولاية عن المال، وولاية عنهما معاً.

9 – وقد تضاربت أقوال الفقهاء في ولاية النكاح بالنسبة إلى المرأة البالغة العاقلة هل تملك الولاية القاصرة والولاية المتعدية، فتعقد الزواج على نفسها وعلى غيرها، أولا تملك هذا الحق في الحالتين، فغيرها من الرجال يحلّ محلّها ولو كانت وصياً، فعند مالك والشافعي وأحمد ابن حنبل أنها لا تَعقِد على نفسها أبداً بل وليُّها هو الذي يقوم مقامها.

ومذهب أبي حنيفة والزيدية وأكثر الإمامية[11] أنها تملك ببلوغها ورشدها جميع التصرفات من العقود وغيرها حتى الزواج بكراً كانت أو ثيّباً، فيصح لها أن تعقِد لنفسها ولغيرها مباشرة وتوكيلاً إيجاباً وقبولاً، ولكن يستحبُّ فقط أن تَكلَ هذا الأمر إلى وليّها.

10 – لقد احتج أصحاب الرأي الأول بآيات قرآنية وأحاديث نبوية:

﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ (البقرة، 232) وهذا خطاب للأولياء، ولو لم يكن لهم حق في الولاية لمانُهوا عن العضل، ﴿وَلاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُومِنُوا﴾ (البقرة، 221)، وهو خطاب للأولياء أيضاً.

«أَيُّمَا امْرأةٍ نَكَحَت بغير إذن وليّها فنكاحها باطل ثلاث مرات، وإن دخل بها فالمهر لها بما أصاب منها، فإن اشْتَجَرُوا فالسلطان وليُّ من لا وليَّ له». «لا تنكح المرأة المرأة، ولا المرأة نفسها، الزانية هي التي تنح نفسها».

قال ابن جُزَي وهو من المالكية[12] : «الوليُّ في النكاح شرط واجب خلافاً لأبي حنيفة، فلا تعقِد المرأة النكاح على نفسها ولا على غيرها بكراً كانت أو ثيّباً، شريفةً أو دنيئة، رشيدة أو سفيهة، حرة أو أَمَة، أذِنَ لها وليّها أو لم يأذن. فإن وقع فسخ قبل الدخول وبعده وإن طال وولدت الأولاد. ولاحد في الدخول للشبهة وفيه الصداق المسمّى». وهو يشير إلى رواية أشهب عن مالك في أنها شرط في الصحة، ويستخرج على رواية ابن القاسم عن مالك أن اشتراطها سُنَّة لا فرض، إذ روي عنه أنه كان يرى الميراث بين الزوجين بغير ولي، وأنه يجوز للمرأة غير الشريفة أن تستخلف رجلا من الناس على إنكاحها، وكان يستحب أن تقدم الثيِّب وليَها، فكأنه عنده من شروط التمام لامن شروط الصحة، بخلاف عبارة البغداديين من أصحاب مالك فإنهم يقولون بأنها من شروط الصحة لامن شروط التمام.[13]

11 – واحتج أصحاب الرأي الثاني أيضا بآيات قرآنية وأحاديث نبوية:

﴿فَلاَجُنَاحَ عَلِيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوف﴾ (البقرة، 234)، وهذا دليل على تصرفها في العقد على نفسها. وقد أضاف إليهن في غير ما آية من الكتاب الفعل فقال ﴿فَلاَ تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْا بَيْنَهُمْ بِالمَعْرُوف﴾ (البقرة، 232).

«الأَيِّمُ أحق بنفسها من وليّها، والبِكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها.[14]

12 – وقد ناقش ابن رشد[15] هذا الموضوع مناقشة عميقة، فبَيَّن أن سبب

اختلاف العلماء «أنه لم تأت آية ولاسُنَّة هي ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح، فضلا عن أن يكون في ذلك نص، بل الآيات والسُّنن التي جرت العادة بالاحتجاج بها عند من يشترطها هي كلها محتملة، وكذلك الآيات والسنن التي يَحتج بها من يشترط إسقاطها هي أيضا محتملة في ذلك، والأحاديث مع كونها محتملة في ألفاظها، مختلف في صحتها، إلا حديث ابن عبّاس، وإن كان المسقط لها ليس عليه دليل لأن الأصل براءة الذمة»[15]، ثم قال بعد ذلك : «لكن الذي يغلب على الظن أنه لو قصد الشارع اشتراط الولاية لبَيَّن جنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم، فإنّ تأخر البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فإذا كان لا يجوز عليه – عليه الصلاة والسلام – تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكان عموم البلوى في هذه المسألة يقتضي أن ينقل اشتراط الولاية عنه – ﷺ – تواتراً أو قريباً من التواتر ثم لم ينقل، فقد يجب أن يعتقد أحد أمرين : إما أنه ليست الولاية شرطا في صحة النكاح وإنما للأولياء الحسبة في ذلك، وإما إن كان شرطا فليس من صحتها تمييز صفات الولي وأصنافهم ومراتبهم، ولذلك يضعف قول من يبطل عقد الولي الأبعد، مع وجود الأقرب».

13 – وقد تطرق ابن القيم[16] إلى هذا الموضوع فحكى أن الرسول بتَّ في قضيتين : قضيةِ خنساء بنت جُذام، زوّجها أبوها وهي كارهة وكانت ثيِّباً، فلما رفعت أمرها إلى رسول الله ردَّ نكاحها، وقضيةِ جاريةٍ بكرٍ ذكرت لرسول الله أن أباها زوّجها وهي كارهة، فخيَّرها بين الاستمرار والفسخ. فالرسول إذَنْ خيَّر الثيِّب والبكرَ.

«... وموجب هذا الحكم أنه لا تُجبَر البكر البالغُ على النكاح، ولا تُزَوَّج إلا برضاها، وهذا هو قول جمهور السلف، ومذهب أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايات عنه، وهو القول الذي نَدين الله به ولا نعتقد سواه، وهو الموافق لحكم رسول الله وأمره ونهيه، وقواعد شريعته ومصالح أمَّته»[16]. وبعدما فسّر مقتضى الموافقة للحكم والأمر والنهي، استمر قائلاً : «وأما موافقته لقواعد شرعه فإن البِكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف أبوها في أقل شيء من مِلكها إلا برضاها، ولا يجبرها على إخراج اليسير منه بدون رضاها، فكيف يجوز أن يُرِقَّها، ويخرج بُضْعها منها بغير رضاها، إلى من يريده هو، وهي من أكره الناس فيه، وهو من أبغض شيء إليها، ومع هذا فينكحها إياه قهرا بغير رضاها إلى من يريده، ويجعلها أسيرة عنده. كما قال النبي «اتقوا الله في النساء فإنهن عَوانٌ عندكم أي أسرى» ؛ ومعلوم أن إخراج مالها كله بغير رضاها أسهل عليها من تزويجها بمن لا تختاره بغير رضاها، ولقد أبطل من قال إنها إذا عَيّنت كفؤاً تحبه، وعَيّن أبوها كفؤاً، فالعبرة بتعيينه ولو كان بغيضاً لها، قبيح الخِلقة. وأما موافقته

لمصالح الأمة، فلا تخفى مصلحة الثيِّب في تزويجها بمن تختاره وترضاه، وحصول مقاصد النكاح لها به، وحصول ضد ذلك بمن تبغضه وتنفر عنه، فلو لم تأت السُّنَّة الصريحة لهذا القول لكان القياس الصحيح، وقواعد الشريعة لا تقتضي غيره».

14 – وإذا كان ابن القيِّم قد قاس الزواج على التصرفات المالية بل اعتبرها أسهل من تزويجها بدون رضاها ولا موافقتها فإن القَرَافي ذكر في «فُروقِه» وجوه الفرق بين الزواج والتصرفات المالية : «فالأبضاعُ أشدّ خطراً، والأموال تافهة بالنسبة لها مهما عظمت قيمتها فناسب في الأبضاع بالنسبة للمرأة أن يشترط وليُّها معها بالإضافة إلى أن الأبضاع يعرض لها تحكُّم الهوى الذي يغطي عقل المرأة، ولايحصل في المال مثل ذلك، فالمفسدة إذا وقعت في الأبضاع نتيجة زواج غير الكفء حصل الضرر وتعدّى الأذى إلى الأولياء بالعار والفضيحة الشنعاء، وإذا حصل في الأموال فلا يتجاوز صاحبته... وقد سُئل بعض الفضلاء عن المرأة تزوّج نفسها، فقال : «المرأة محلّ الزلل، والعارُ إذا وقع لم يزل».[17].

15 – ويُستنتج من مناقشة ابن رشد وابن القيّم أن المرأة العاقلة البالغة تملك حق الاختيار وممارسة العقد على نفسها وعلى غيرها، فالإسلام على رأي جمهور من الفقهاء يساويها في هذا الموضوع مع الرجل، ويجعل الأحكام المتعلقة بهما واحدة. ولما أن الكفاءة لَصيقة بالولاية فإننا سنتعرض لها باختصار.

الكفاءة

16 – اختلف الفقه في اشتراط الكفاءة في الزواج وعدم اشتراطها، وفي كونها شرط صحة أم شرط لزوم.

17 – فذهب بعض الفقهاء إلى عدم اشتراطها، مستنتجين ذلك من آيات قرآنية، وأحاديث نبوية :

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات، 13). ﴿إِنَّمَا المُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات، 10). ﴿وَالمُؤْمِنُونَ والمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (التوبة، 71). ﴿فاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ﴾ (آل عمران، 195).

«لافضلَ لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى، الناس من آدم، وآدم من تراب». «إن آل بني فلان ليسوا

لي بأولياء، إن أوليائيَ هم المتّقون حيث كانوا وأين كانوا». «إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنكحوه، ألاّ تفعلوا تَكُنْ فتنة في الأرض وفساد كبير». قالوا يارسول الله : «وإن كان فيه، فقال : إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فأنحكوه، ثلاث مرات». ويُروى عن الرسول أنه أمر بني بياضة : «أنكحوا أبا هند، وأنكحوا إليه» وكان حجّاماً، وزوّج الرسول زينب بنت جَحْش القُرَشية من مولاه زيدِ بن حارثة، وزوّج أسامة بن زيد بفاطمة بنت قيس الفهرية، وتزوج بِلال بن رَبَاح بأخت عبد الرحمان بن عَوْف.[18]

18 – سُئِل الإمام زيد بن علي زين العابدين عن نكاح الأكفاء فأجاب : «الناس بعضهم أكفاء لبعض، عربيّهم وعجميّهم، قُرَيْشيّهم وهاشميّهم، إذا أسلموا وآمنوا فدينهم واحد، لهم مالنا وعليهم ما علينا، دماؤهم واحدة وديانتهم واحدة وفرائضهم واحدة ليس لبعضهم على بعض فضل إلا بالتقوى». قال تعالى : ﴿وَلاَ تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا، وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ﴾ (البقرة، 221).

19 – ويضيف هؤلاء إلى أنها لو كان لها في الشرع اعتبار لكانت الدماء أولى بها.

20 – واحتجّ الذين يشترطونها بآيات قرآنية وأحاديث نبوية : ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كَانَ فَاسِقاً لاَ يَسْتَوُونْ﴾. قال ابن قُدامة : «لأن الفاسق مرذول، مردود الشهادة والرواية، غير مأمون على النفس والمال، مسلوب الولاية، ناقص عند الله وعند خلقه، قليل الحظ في الدنيا والآخرة، فلا يجوز أن يكون كفؤاً لعفيفة ولا مساويا لها، لكن يكون كفؤاً لمثله».[19]

«العرب بعضهم أكفاء لبعض، والموالي بعضهم أكفاء لبعض».
«تخيروا لنُطَفِكم وأنكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم».
«لا تنكحوا النساء إلا الأكفاء، ولا يُزوّجهن إلا الأولياء»

21 – اشترط المذهب الحنفي الكفاءة في النسب والدين والحرية والصنعة والمال. وقد يُعلَّل ذلك بأنه بتبنِّيه الولاية الناقصة والمتعدِّية احتاط للولي.

22 – وقيَّدها المذهب المالكي الذي تَشدّد في الولاية بالدين والحال، ويقصد بالقيد الأول التديّن فلا تتزوج من فاسق، وبالحال السلامة من العيوب التي توجب لها الخيار في الزواج.

23 – واشترط المذهب الشافعي فيها الدين والنسب والحرية والصناعة والسلامة

من العيوب المنفردة، ولهم في اليسار ثلاثة أوجه : اعتباره وإلغاؤه واعتباره في أهل المدن دون أهل البوادي. أما في مذهب الإمام أحمد بن حنبل فهي الدين والنسب والحرية والصناعة والمال.

24 – وتجدر الإشارة إلى أن الكفاءة عند الجمهور حق للمرأة والأولياء، ثم اختلفوا فقال أصحاب الشافعي : «هي لمن له الولاية في الحال»، وقال أحمد في رواية : «هي حق لجميع الأولياء قريبهم وبعيدهم، فمن لم يرض منهم فَلَهُ الفسخ». وقال أحمد في رواية أخرى : «إنها حق الله، فلا يصح رضاهم بإسقاطه».[20]

25 – واعتبر جمهور الفقهاء أن الكفاءة يُتَقيّد بها وقت إنشاء العَقد، وهي شرط في جانب الرجل لكونه إذا تزوج من وضيعة لا يلحق العار أسرته، كما أنه إذا تعذر عليه معاشرة من ليست في مستواه فالطلاق بيده كوسيلة لدفع المغبَّة عنه، بالإضافة إلى أن أدلة من لا يقول بها تتعلق بالمساواة التي دعا إليها الإسلام، ألاَ وهي المساواة في الحقوق والواجبات والعقوبات، لا في الاعتبارات الشخصية التي تقوم على الأعراف والعادات فالكفاءة مشترطة. ويتعيّن أن نثير الانتباه إلى أن الأمر لا يتعلق بعنصرية ولا طبقية بل بوسيلة لإيجاد أرضية مشتركة ونُقَط التقاء بين رُكْنَيْ الأسرة من شأنها أن تحقق السّلم والمودّة والاستمرار والاستقرار.

26 – هذا هو موقف الفقه الإسلامي من الولاية والكفاءة فما هي القواعد التي تبناها المشرّع المغربي في هذا الموضوع.

الولاية والقانون.

27 – أسست المدوّنة القواعد التالية :

– إكمال أهلية النكاح في الفتى بتمام الثامنة عشرة، فإن خِيفَ العَنَتُ رُفع الأمر إلى القاضي، وفي الفتاة بتمام الخامسة عشرة من العمر.

– توقف الزواج دون سِن الرشد على موافقة الولي، فإن امتنع الولي من الموافقة، وتمسك كل برغبته، رُفع الأمر إلى القاضي.

– منع المرأة من مباشرة العقد على نفسها، أو على غيرها، إلا أن الولاية حق لها فلا يعقد عليها وليُّها إلا بتفويض منها، وتُوكِل – إذا كانت وصياً – ذَكَراً تعتمده لمباشرة العقد على من هي تحت وصايتها.

– منع الوليِّ – ولو أبا – من الإجبار.

– حق القاضي في إجبار المرأة على الزواج إذا خِيفَ عليها الفساد حتى تكون في عصمة زوج كفء يقوم عليها.[21]

– كون الكفاءة المشترطة في لزوم الزواج حق خاص بالمرأة والولي. وتراعى حين العقد ويرجع في تفسيرها إلى العرف. ويعتبر التناسب في السن بين الزوجين حقا للزوجة وحدها.

28 – ويلاحظ أن المدوّنة احتفظت بالاصطلاح الفقهي وجنس الأولياء وأصنافهم ومراتبهم، غير أنها اعتبرته وكيلا مفوّضاً فقط، فهل يمكن لمن لا يملك الشيء أن يُفوّض لغيره فيه، إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

29 – وقَمينٌ بنا أن نثير الانتباه إلى أن المشروع التمهيدي تبنّى[22] حق المرأة في مباشرة عقد زواجها ممن تحبّ شريطة أن يكون كفئاً لها، وإلا فلِلْوَليّ حق الاعتراض والفسخ، لكن المرحوم علاّل الفاسي تعرّض على ذلك مبيناً «أن الأسرة المغربية لم تتطور بعدُ إلى الحد الّذي تقبل فيه العمل بمذهب أبي حنيفة في المسألة. وسيظهر في عين المواطنين مباشرةُ المرأةِ الرشيدة عقدَ زواجها دون توكيل أو تفويض خروجٌ على الأخلاق الإسلامية من الصعب تبريره. لأن تقاليد الحياء والوقار ومقتضيات التفرقة بين أشكال السفَاح وأشكال النكاح مما اعتدنا أن نراها تتجلّى في هذه الولاية الأبَوِية التي وإن مَنَعناها من حق الإجبار الذي كان لها فإنه ينْبغي أن نحتفظ لها بالطابع المعنوي، وليس في ذلك أقل حَيْف على المرأة لأننا نعتبر الولاية حقا لها لا لِلْوَلي وفي ذلك كل الاحترام لمقامها».

30 – لقد دعا المرحوم إلى إصلاح الأسرة المغربية بإلغاء حق الإجبار، ومنع التعدد، غير أنه رفض ولاية المرأة الناقصة والمتعدّية. فهل الأمر يتعلق بموقف دائم أم بموقف ظرفي يتغير بزوال أسبابه ؟

2 – الولاية في الفقه العِبْري.

31 – عرَف الفِقه العبري ولاية الإجبار يمارسها الأب وحده[23] على أولاده ذكوراً وإناثاً. جاء في الكتاب المقدّس (سِفر التكوين La Genèse، الإصحاح 24) أن البَطْريك إبراهيم قال لرجل ثقتِه «العازار» عندما أراد تزويج ابنه إسحاق البالغ من العمر أربعين سنة : «أستحْلِفُك بالإله السرمدي، ربِّ السماوات والأرض، ألا تختار زوجة لابني من بنات الكنعانيين الذين أعيش معهم، ولكن أن تذهب إلى بلدي ومسقط رأسي للبحث عن زوجة لابني إسحاق. فتوجَّهَ «العازار» إلى مدينة «ناكور» في بلاد مابين النهرين، واختار «رِيبكا» من بين مجموعة من الفتيات كُنَّ يستقين الماء في المساء من ينبوعٍ ساقَتْه إليه العناية الإلهية، وقد ورد في التوراة أن «رِيبكا» كانت آية في الجمال بكراً عذراءَ.

وجاء فيه أيضا (الإصحاح 29 من «سِفر التكوين») أن «لابَانْ» شقيق «رِبِيكا» أجبر ابنتَيْه «رَاشِيل» و«لِيه» على الزواج من يعقوب.

وحدد القانون الحاخامي سن البلوغ بالنسبة للفتى في الثالثة عشرة، وبالنسبة للفتاة في الثانية عشرة والنصف (Maimonide, Traité I Chott, Chapitre III et Eben Ezen, Traité Kiddouchin, Chapitre 32)

32 – أما في المغرب وقبل إنشاء محاكم الحاخامات عام 1918 فلم تكن ولاية الآباء في الزواج خاضعة لقواعد موحَّدة، فإذا كانت القاعدة السابقة المتعلقة بسن البلوغ تطبق في شمال المغرب، فإن الوضع كان مختلفا في جنوبه، حيث يحق للآباء تزويج بناتهم في سن العاشرة، والثامنة بل وحتى الرابعة، على ألاَّ يتم الدخول إلا بعد البلوغ. غير أن هذه القواعد وقع توحيدها نتيجة القرار Tanaka الصادر بالمحفل السنوي لكبار حاخامات المغرب سنة 1948، والقاضي بما يلي :

– منع الزواج بصفة مطلَقة بالنسبة للجنسين قبل بلوغ سن الخامسة عشرة.

– حق الفتى والفتاة في الزواج بعد بلوغ هذه السن بيوم واحد وإلى حدود سن العشرين شريطة موافقة الأب على ذلك.

– حق الفتى والفتاة في عقد الزواج بعد سن العشرين بيوم واحد دون توقف على موافقة الولي.

– حق الفتاة في الحصول على التطليق إذا تم تزويجها دون رضاها فيما بين سن الخامسة عشرة والعشرين من العمر.

33 – لعل من المستحسن ونحن قاب قوسين أو أدنى من نهاية المطاف أن نطرح للمناقشة النظريات التالية :

1 – الدعوة إلى توحيد قواعد الأحوال الشخصية بالنسبة إلى جميع المواطنين.

2 – نسخ قواعد القانون الدولي الخاص المغربي واستبدالها بالقواعد التالية :

– سريان قواعد المدونة على المغربي ولو كان مقيما خارج المملكة.

– خضوع الأجنبي المقيم بالمغرب في حالته الشخصية والأهلية لقانونه الوطني بشرطين :

أ – أن لا يكون هذا القانون منافيا للنظام العام.

ب – أن يتمتع المغربي في بلد الأجنبي بقاعدة المعاملة بالمثل.

3 – الدعوة إلى اعتبار أهلية الزواج هي سن الرشد تحقيقا لمصلحة المجتمع

والأفراد، ووجوب توفر مواصفات خاصة في ركن الأسرة لضمان القيام بشؤونها على الوجه الأمثل، على ألا يكون هذا الاختيار جامدا غير قابل للاستثناء، فالذي لم يصل إلى هذه السن تندرج أحكامه تحت الحالتين التاليتين :

– إذا لم يتم الخامسة عشرة من عمره ذكرا أو أنثى فتزويجه من طرف وليِّه لا يقع إلا بإذن من القاضي عند وجود سبب خطير، أو اقتضت المصلحة ذلك، والسبب الخطير ينصبّ على سَتر الأعراض، والمصلحة تظهر إذا خِيفَ العَنَت.

– إذا أكمل الخامسة عشرة من عمره وإلى حدود سن الأهلية يحق للقاضي إذا طلب منه المعني بالأمر التزوج أن يأذن له بعد موافقة وليِّه، فإن امتنع هذا الأخير تلوم له، فإن لم يعترض أو كان اعتراضه غير وجيه زوجّه القاضي.

4 – إلغاء حق الإجبار المسند إلى القضاء، إذ ثَبَتَ من الممارسة أن هذه المقتضيات لم تُطَبَّق ولو مرة واحدة منذ دخول الكتاب الأول والثاني من المدوّنة حيِّز التنفيذ.

5 – تبَنِّي مذهب الإمام أبي حنيفة في الولاية القاصرة والمتعدّية، أو الاقتصار على الأب الولي في الحلول محلّ ابنته في العقد عليها بتفويض منها. فإذا مات فيحق للمرأة أن تعقد على نفسها وعلى غيرها.

الهوامش

(1) انظر الفصل الثالث من الظهير الشريف رقم 1.58.250 الخاص بسن قانون الجنسية المغربية المؤرخ في 21 صفر الخير 1378 موافق 6 شتنبر 1958، الصادر بالجريدة الرسمية عدد 2395 بتاريخ رابع ربيع الأول 1378 (19 شتنبر 1958 ص : 2190).

(2) تُهَيمن على قواعد هذا الظهير المبادىء التالية :

– تمتيع الأجنبي المقيم بالمغرب بالحقوق الخاصة التي أقرها قانونه الوطني سواء تعلّق الأمر بشخص طبيعي أو اعتباري (الفصول الأول والثاني والسادس والسابع).

– تمتيعه بقانونه الوطني بالنسبة للحالة الشخصية والأهلية فتطبق قواعد هذا القانون عند إبرام عقد الزواج، ويحق له أن يطلب التطليق والانفصال الجسماني طبقا للشروط المحددة في هذا القانون (الفصلان الثامن والتاسع).

– مسطرة ممارسة هذه الحقوق عند تنازع القوانين، فالقانون الوطني هو الواجب التطبيق عند اتحاد جنسية الزوجين، وإلاّ فيطبَّق قانون كل واحد منهما.

– تنظيم العلاقة المالية للزوجين بخضوعها لنظام تعاقدي في حالة إبرام عقد ينظم هذه العلاقة وإلا فالأمر يتعلق بنظام قانوني (الفصول 12 و13 و14 و15).

(3) «جواهر الإكليل»، الجزء الأول، ص : 286.

(4) نصّت المادة الأولى من القانون الليبي على أنه «يقع باطلاً زواج الصغير والصغيرة قبل البلوغ».

(5) علاّل الفاسي : «النقد الذاتي»، ص : 282.

(6) جريدة الاتحاد الاشتراكي عدد 23/3393 نوفمبر 1992، المملكة المغربية.

(7) «جواهر الإكليل»، الجزء الأول، ص : 278.

(8) الدكتور محمد يوسف موسى : «أحكام الأحوال الشخصية في الفقه الإسلامي» ص : 148.

(9) علاّل الفاسي : «النقد الذاتي»، ص : 279 و280.

(10) بدران أبو العينين بدران : «الفقه المقارن للأحوال الشخصية» ج 1، ص : 134.

(11) نصت المواد 34، 51، 57 من «الأحكام الجعفرية في الأحوال الشخصية» للشيخ عبد الكريم رضا الحلَبى، مطبعة حجازي بالقاهرة، منشورات مكتبة المثّنى، على ما يلي :

– «الولي شرط لصحة نكاح الصغير والصغيرة ومن يلحق بهما من الكبار غير المكلفين، وليس الولي شرطا لصحة نكاح الحر والحرة العاقلين البالغين بل ينفذ نكاحهما بلا وليّ. نعم يحرم عليها هتك أوليائها وإيذاؤهم إذا لم يكونوا مضارّين لها».

– «للحرة البالغ العاقل التزوج بلا واسطة وليّ. ولو كان سفيها صح نكاحه إذا أَذِنَ له الولي. ولو بادر بلا إذن فإن رَأى الولي المصلحة وأجاز صحّ، وللحرة المكلفة أيضا أن تُزَوِّج نفسها بلا وليّ بكراً كانت أو ثيِّباً».

– «يجوز للزوج والزوجة أن يتولّيا عقد نكاحهما بأنفسهما وأن يوكّلا به من أرادا إذا كانا حُرَّين عاقِلَيْن بالِغَيْن، وللوليّ أباً كان أو غيره أن يوكل بنكاح من له الولاية عليهم من الصغار ومن يلحق بهم».

(12) ابن جُزَيْ : «القوانين الفقهية»، ص : 172، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء.

(13) أبو الوليد ابن رشد : «بداية المجتهد»، ج 2، ص : 7، دار الفكر، بيروت.

(14) «... وأما حديث ابن عباس [المتفق على صحته] فهو لعمري ظاهر في الفرق بين الثيب والبكر، لأنه إذا كان كل واحد منهما يستأذن ويتولى العقد عليهما الولي فماذا ليت شعري تكون الأيِّم أحق بنفسها من وليها»، («بداية المجتهد»، ص 8).

(15) أبو الوليد ابن رشد : «بداية المجتهد» ج 2، ص : 7.

(16) ابن القيّم الجوزية : «زاد المعاد في هدي خير العباد» ج 4 ص : 2، دار الكتب العلمية، بيروت.

(17) ملخص عن «الفروق» للقَرَافي، في : محمد أبو زهرة، «محاضرات في عقد الزواج وآثاره»، ص : 177.

(18) ابن القيم الجوزية : «زاد المعاد في هدي خير العباد»، ج 4، ص : 22.

(19) موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قُدامة : «المُغني»، ج 7، ص : 375.

(20) وعلى هذه الرواية لا تعتبر الحرية ولا اليسار ولا الصناعة ولا النسب، وإنما يعتبر الدين فلم يقل أحمد ولا أحد من العلماء أن نكاح الفقير للموسرة باطل وإن رضيت، ولا لنكاح الهاشمية لغير الهاشمي والقُرشية لغير القرشي باطل. («زاد المَعاد»، ج 4، ص : 23).

(21) انظر الفصول 8 و9 و12 من «مدوّنة الأحوال الشخصية المغربية».

(22) انظر الفصول 5 و9 و14 من المشروع ص : 444 و445 من العدد الخامس من مجلة «القضاء والقانون» الخاص بمدونة الأحوال الشخصية (يناير 1958).

(23) لقد كان الأب أثناء السيادة الأبوية Pater familias، رئيس الأسرة الديني يقدم الأضحية في المناسبات، ويمارس حق طلاق زوجته، وإجبار أولاده على الزواج، وحق العتق والتبني، وتعيين وصي على زوجته وأولاده، بل تنتقل إليه تلقائيا كل أملاك الأسرة، وحكمه في أفرادها حكم مطلَق غير قابل للتعقيب، فالزوجة قاصر لا تملك حق اتخاذ القرار لا لصالحها ولا لصالح غيرها.

الأقلّيات في الإسلام

ناصر الدين الأسد

موضوع الأقليات في الإسلام باب واسع تدخل منه على الإسلام والمسلمين مآخذ وانتقادات كثيرة، تُظهِره بمظهر التعصب والتخلف وانتهاك حقوق الإنسان. وبعض هذه الانتقادات والمآخذ افتراءات مبعثها الجهل أو العصبية ولكن بعضها صحيح مردّه إلى أخطاء في التطبيق المخالف لروح الإسلام، وهي أخطاء وقع فيها بعض الفقهاء فيما أصدروا من أحكام – ظناً منهم أنهم بذلك يرفعون من شأن الإسلام ويحمونه – ثم بالغ في تطبيقها العامة من المسلمين خلال العصور المختلفة، ومنها عصرنا الحديث.

ولذلك كان من واجب المسلمين بيان الحقيقة كما هي في كتاب الله عزّ وجلّ وفي سنّة رسوله ﷺ، أي كما نصّت عليها الشريعة الإلهية الثابتة الصالحة لكل زمان ومكان، وهي غير الفقه الذي هو جهد بشرى متغيّر بتغيّر الأشخاص وتباين قدراتهم على التفسير والفهم، واختلاف وسائلهم في الاجتهاد واستنباط الأحكام، فتعددت آراؤهم واختلفت مذاهبهم. بل لقد حدث أن اختلف فقه الفقيه الواحد، كالإمام الشافعي الذي كان له فِقهٌ في الحجاز، فلما رحل إلى العراق وخالط علماءه وفقهاءه ثم رحل إلى مصر، وانفتحت فيهما أمامه آفاقٌ جديدة، غيّر في فقهه وبدّل، حتى قيل إنه كان للشافعي فقهان : فِقْه قديم وفقه جديد.

ونحن نستعمل لفظ «الأقلّيات» على غير رضى منّا، فهو مصطلح غريب عن الإسلام وروحه، ولم يستعمله أحد من المسلمين. وإنما كان التعبير الدالّ على اليهود والنصارى هو «أهل الكتاب» كما في القرآن، و«أهل الذمّة» كما في الحديث النبوي، وقد شاع هذا المصطلح بين المسلمين وفي كتاباتهم، وأصبح له في كتب الفقه أحكام وتفريعات. وأدخلوا فيه جميع غير المسلمين مهما تكن عقيدتهم.[1] ونحن مضطرون إلى قبول مصطلح «الأقليات» الغربيّ، ولكن لابدّ من التنبيه إلى أنه ومصطلح «أهل

الذمّة» غير متطابقين، لأن الإسلام – في روحه وجوهره – لا يقرّ هذا النظام الغربي من وجود «أكثرية» و«أقلية» على ما سنُبيّنه بعد قليل. فالأقليات «العِرقية» (الإِثْنِية) بالمعنى الغربيّ، ليس لها في الإسلام مصطلح خاص بها، وليس لها أحكام اجتماعية تفصلها عن غيرها، ما دام أفرادها قد أسلموا. فسَلْمَان (الفارسي) وصُهَيْب (الرومي) وبلال (الحبشي) وزَيْد بن حارِثة (السَّبِي العربي) كلهم مسلمون، لا فرق بينهم وبين أيّ عربي هاشمي قُرَشي.

أما «الأقلّيات الدينية» في الدولة الإسلامية فالمصطلح الإسلامي الدالُّ عليها هو «أهل الذمّة». وقد استعمله رسول الله ﷺ في كتبه وعهود أمانه، منها : «هذا أَمَنَةٌ مِنَ الله ومحمدٍ النّبيّ رسولِ الله لِيُحَنَّةَ بنِ رَوْبَة وأهلِ أَيْلَةَ... لهم ذِمَّةُ الله وذمَّةُ محمدٍ رسول الله...»[2] واستعمله الخلفاء من بعده كقول عمر بن الخطّاب حين طُعِن : «أُوصي الخليفةَ من بعدي بتقوى الله، والمهاجرين... وأوصيه بذمة الله وذمة رسوله أن يوفي لهم بعهدهم وأن لا يُكلَّفُوا إلا طاقتهم وأن يقاتِل مَنْ وَراءهم».[3]

ويَعْرِف كلُّ من له بَصَرٌ باللغة العربية جمالَ هذا التعبير ودلالته الرفيعة، وكرَم هذه النسبة إلى ذمّة الله ورسوله. ولكنّ المواطنين المسيحيين في الأقطار العربية أصبحوا يَنفِرون من هذا التعبير ويشعرون بالغضاضة منه، فأخذنا نستعمل بدلاً منه تعبيرَ «غير المسلمين» تمشياً مع روح الإسلام في ألاَّ نُسمّي الناس أو نلقّبهم بما لا يحبّون. وقد أصدر «المجمع المَلَكي لبحوث الحضارة الإسلامية» (مؤسسة آل البيت) في عام 1989 م مجلّدَيْن بعنوان «معاملة غير المسلمين في الإسلام» كتَب فصولَهما مجموعةٌ من العلماء المسلمين.

ويتفرع موضوع الأقليات الدينية في الإسلام عن عدد من الأصول الكبرى، أولها : وَحْدة الإنسانية أو وَحْدة النوع الإنساني، قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ الله أَتْقَاكُم﴾[4] وقال رسول الله ﷺ : «يا أيها الناس، ألا إنَّ ربكم واحد وإنّ أباكم واحد، ألاَ لاَ فضلَ لعربيّ على عجميّ ولا لعجميّ على عربيّ ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى».[5]

والأصل الثاني : وَحْدة الدين من عهد نوحٍ فإبراهيمَ إلى رسول الله محمد بن عبد الله، قال تعالى : ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيم ومُوسَى وعِيسَى أَنْ أَقيمُوا الدِّينَ ولاَ تَتَفَرَّقُوا فِيه﴾[6] فدِين هؤلاء الأنبياء كلِّهم دينٌ واحد في أصله وحقيقته، ومن هذا قوله تعالى : ﴿قُولُوا

آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[7]. وفي القرآن الكريم تأكيد هذا المعنى من وحدة الدين الإلهي في آيات أخرى منها : ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُوراً﴾[8]. وهؤلاء الأنبياء الذين أشار الله إليهم في الآيتين السابقتين كثيرون، غير محصورين فيمن سماه، ولذلك قال تعالى : ﴿وَرُسُلاً قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلاً لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ﴾[9].

فهل هذا الدين الذي يتضمن قرآنُه مِثلَ هذه المعاني في وَحدة النوع الإنساني والمساواة بين بني البشر، وفي وَحْدة الدين واعتبار الأديان المتعاقبة واحدة، يجوز أن يكون أتباعه من المتعصبين لأنفسهم ولِدينهم على غيرهم وعلى الأديان الأخرى ؟ وقد أمر الله المسلمين بالإيمان بجميع الرسل وبجميع الكتب المقدسة، دون تفريق، في آيات متعددة منها : ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾.[10]

ويكمّل هذين الأصلين، ويترتّب عليهما ترتُّباً طبيعياً وينتج منهما بالضرورة، أصلٌ ثالث عظيم هو : حرية العقيدة. وقد أرساها الله تعالى في آيات متعددة إرساءً ناصعاً لا يَشُوبه الغموض. وجاءت القاعدة الأساسية في حرية العقيدة في قوله تعالى : ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ﴾[11]. وجاء شيءٌ من التفصيل لهذه القاعدة الكبرى في قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[12]. وقد تكرّر هذا المعنى في عدد من الآيات مثل قوله تعالى : ﴿وَعَلَى اللهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[13]، وقوله : ﴿وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾.[14]

فإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يجوز لأحد من الخلق أن يظنّ في نفسه القدرَة على هداية غيره ولا الحكم عليه، ولو كان رسولَ الله، ولذلك قال تعالى يخاطب رسوله : ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾[15]. وجعل عمله محصوراً في التبليغ والتذكير، ونَفَى عنه أن يكون مسيطراً على الناس، وذلك قوله تعالى : ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ﴾.[16] ومن هنا كان الحكم لله وحدَه وليس للرسول ولا لغيره من المسلمين، قال تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ﴾[17]. ثمَّ إن

الله خصَّ مَن آمن بالله واليوم الآخِر وعمل صالِحاً من هؤلاء بقوله : ﴿إنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى والصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بالله وَاليَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُم عِنْدَ رَبِّهِمْ ولاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[18]. ومن هنا لم يقبل الله تعالى ادّعاء بعض أهل الأديان أن الجنّة لهم وحدهم فقال «وَقَالُوا : لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إلاَّ مَنْ كَانَ هُوْداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ولاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[19]. فهذه الآيات تشمل جميع البشر، وليس أتْباعَ دينٍ واحد بعينه، إذا آمنوا بالله وباليوم الآخر وعملوا صالحاً، أو أسلموا وجوهَهم لله وهم محسنون، والمعنى واحد. وكتب رسول الله إلى أهل اليمن : «إنه مَنْ كَان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُفْتَنُ عنها...»[21] وكتَب إلى أهل نجْران أنّ لهم «جِوار الله وذِمَّة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يُغيَّر أُسْقُف من أُسْقُفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته»[21]. وكتب عُمر إلى نصارى بني تَغْلِبٌ «أنْ لا يُكْرَهُوا على دينٍ غير دينهم»[22]. وعَهْدُ عُمَر لأهل القُدْس (إيلياء) مشهور.[23]

فإذا كان الإسلام قائماً على حرية العقيدة لغيره، فإنه كذلك لا يقبل لغيره أن يَعتدِي عليه ويمنعه من حرية عقيدته. ولذلك نزلت آيات القتال والجهاد لردّ العدوان وإزالة العقبات أمام حرية العقيدة. أمَّا غير المسليمن الذين لا يعتدون على المسلمين فأولئك لهم الخير والمودّة ولا يجوز التعرض لهم، قال تعالى : ﴿لاَ يَنْهَاكُمُ الله عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أن تَبَرُّوهُمْ وتُقْسِطُوا إلَيْهِمْ إنَّ الله يُحِبُّ المُقْسِطِينَ إنَّمَا يَنْهَاكُمُ الله عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وظَاهَرُوا عَلَى إخْراجِكُمْ أنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فأولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾[24]. ويشبه هاتين الآيتين في صراحتهما ووضوحهما قولُه تعالى : ﴿وقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ الله الَّذِينَ يقاتِلُونَكُمْ ولاَ تَعْتَدُوا إنَّ الله لاَيُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[25]، وقوله تعالى : ﴿وقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لله فإنْ انْتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[26]، وقوله تعالى : ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيكُمْ وَاتَّقُوا الله وَاعْلَمُوا أنَّ الله مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[27]. وهذه الآيات تُغني عن أي تعليق، بمعانيها النبيلة وتصريحها بمنع الابتداء بالعدوان، ومنع الاستمرار فيه، وحصره في دفع العدوان والاقتصارِ على أن يكون دفع العدوان بمقدار العدوان نفسه دون تجاوز، ذلك لأن الله يحب العادلين، ولا يحب المعتدين، وهو مع المتقين.

ويكمّل هذه الأصولَ الثلاثةَ أصلٌ عظيم رابع، هو العدل في التعامل، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ يأمُرُكُمْ أنْ تُؤَدُّوا الأمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وإذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ﴾[28]، وهذا نصّ مُحكَمٌ بليغ شمل «الناس» جميعاً ولم يقتصر على المسلمين وحدهم. ثم خصّ الله تعالى أهل الكتاب بحكم ينصرف إليهم في قوله تعالى لرسوله: ﴿وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ كتابٍ وأمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُم أَعْمَالُكُمْ لا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ المَصِيرُ﴾.[29]

والمجتمع الإسلامي مجتمع متعدّد الأجناس والأديان واللغات والثقافات، في إطار من وحدة النظام الإسلامي والحياة الإسلامية التي تسمح بهذه التعددية وتنظّمها. وهو يقوم على الحرية والكرامة الإنسانية، فقد قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ والبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾[30] وأمَرَ سبْحَانَه وتعالى الملائكة أن يسجدوا لآدم،[31] ونفخ فيه من روحه.[32] وهذا التكريم والتفضيل إنما هما للنوع الإنساني، لبني آدم، وليس مقصوراً على المسلمين، وإنما يشمل غيرَهم مهما تختلف أجناسهم وأديانهم. وقد تمثلت هذه المعاني في حياة المسلمين تمثلاً واضحاً، وصار بعضها من العِظات التي سجّلتها كتب التاريخ لتكون نبراساً للأجيال المتعاقبة، منها قِصّة عَمْرو بن العاص والي مِصْر حين استبدّ بابنه الغَضَب فضرب أحد الأقباط، فشكا القِبْطي أمره إلى أمير المؤمنين عُمَر بن الخطاب، فاستدعاهم عمر، وطلب من القبطي أن يثأر لنفسه من ابن عمرو بضربه، وقال قولته المشهورة: «متى استعبدتُم الناسَ وقد ولدَتْهم أمهاتُهم أحراراً؟».[33]

هذه الحرية والكرامة الإنسانية أصل خامس كبير من الأصول التي تقوم عليها نظرة الإسلام إلى الأقليات. ونحن حين نسترجع هذه الأصول الخمسة ندرك معنى ما ذكرناه في مطلع هذا الحديث من أن الإسلام لا يُقِرّ النظام الغربي من وجود «أكثرية» و«أقلية». فهم جميعاً جسمٌ واحد في «أمّة» واحدة، وكلٌّ منهم مواطن في هذه الأمة له مالها وعليه ما عليها. هكذا جعلهم رسول الله ﷺ في عهده لهم بالمدينة المنورة، وهكذا فَهِم كبار الصحابة هذا المعنى الإسلامي الشامل فسمحوا لمن أراد منهم أن يقاتلوا مع المسلمين أو ينفردوا وحدهم بالدفاع عن أنفسهم في نواحيهم بمحاربة الذين يهاجمون دار الإسلام أو دار الأمان التي يسكنها أهل الذمّة.

والمسيحيون في أيامنا مواطنون في الأمة، يشتركون في الجيش دفاعاً عن الوطن مختارين طائعين تحقيقاً لمعنى المُواطنة والمساواة فيها، وهم يدفعون مع المسلمين ضرائب موحَّدة للدولة، ولا تفرض عليهم وحدهم ولا على غيرهم ضريبةٌ بسبب دينهم. وليس

في شيءٍ من ذلك خروج على الإسلام ولا على الشريعة، بل إن بعض التطبيقات في القديم والحديث هي المخالِفةُ للإسلام ولشريعة الله.

في هذا الجو العلوي الإلهيّ، ومن خلال هذه الأصول الخمسة الكبرى، تعايشت الأديان المختلفة في ظلال الإسلام في سماحة وأمن وطمأنينة. وتعايش غير المسلمين مع المسلمين ثلاثةَ عشَر قرناً أو يَزيد – لهم مالهم وعليهم ما عليهم – في غير شؤون العقيدة.

وحين ننتقل من هذه الأصول إلى تطبيقاتها في التعامل: نجد رسل الله ﷺ يقف لجنازة يهوديّ مرّت به، وحين سئل عن ذلك قال: «أليستْ نَفْساً ؟».[34]

وكتب خالد بن الوليد – في خلافة أبي بكر الصديق – إلى أهل الذِمّة في الحِيرة بالعراق «وجَعلْتُ لهم أيُّمَا شيخٍ ضَعُف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طُرِحتْ جِزيَتُه، وعِيلَ من بيت مال المسلمين وعيالُه، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام».[35] وفَرض عمر بن الخطاب، وهو خليفة، لشيخ يهودي يتسوَّل، من بيت مال المسلمين، وقال: «والله ما أنصفناه إنْ أكلنا شبيبتَه ثم نخذلُه عند الهَرَم».[36]

وكتب عمر بن عبد العزيز – الخليفة الأموي – إلى عامله على البصرة: «... وانظر مَنْ قِبَلك من أهل الذمَّة مَنْ قد كبِرتْ سِنُّه، وضَعُفتْ قوته، وولَّت عنه المكاسب، فأجْرِ عليه من بيت مال المسلمين ما يُصْلِحه».[37]

وفُتِحت لهم أبواب الحياة الحرة الآمنة على مصاريعها، فصار منهم الوزراء والكتَّاب والشعراء والعلماء والأطباء والفلاسفة. كلهم عاشوا وعملوا وأبدعوا في أمان الحكومات الإسلامية، وأصبحوا هم ونتاجهم جزءاً من الحضارة الإسلامية وتاريخها وتراثها.

وحين هاجر رسول الله ﷺ من مكّة إلى المدينة آخى بين المهاجرين والأنصار وعاهَد اليهودَ، وكتب في ذلك كتاباً سمَّا فيه قبائلَ اليهود قبيلةً قبيلةً، وجعلهم «أمةً مع المؤمنين، لليهود دينهُم، وللمسلمين دينهم... إلاّ من ظَلَمَ وأثِمَ...».[38]

ومعنى ذلك أن الشريعة الإسلامية – على عادتها – وَضَعت الأُطُرَ العامّة والأسس الكبرى وتركت تفصيلاتها وجزئياتها لتتخذ من الأسماء والمفاهيم ما يتمشى مع تطور الزمان ومتغيرات الأحوال في داخل الأطر نفسها وعلى الأسس الثابتة التي لا تتغيّر. فإذا كان غير المسلمين في الدولة الإسلامية لا يحبّون لأنفسهم أن يُسمَّوا «أهل الذّمة»، فإن وجودهم مع المسلمين في «أمة» واحدة يجعلهم بمصطلح أهل عصرنا

«مواطنين» لهم حقوق المواطنة كاملةً : لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم، ماعدا في أمور العقيدة والعبادات وما يتصل بهما من الأحوال الشخصية :

فالزكاة فرض ديني على المسلمين، وهي أحد أركان الإسلام الخمسة، ومن صميم العقيدة الإسلامية، فلا يجوز أن تفرض على غير المسلم تمشيًا مع الأصل الكبير الذي أشرنا إليه من أصول النظام الإسلامي وهو حرية العقيدة. ولكن لابدّ أن يفرض على «المواطن» غير المسلم من المال مثل ما هو مفروض على «المواطن» المسلم، فكان أن فرض عليه تأدية الجزية. والجزية هي «الجزاء»، وهو لغة : العِوض والبدل والمقابل، واصطلاحا : ما يؤخذ من أهل الذمة «لأنها تقضي عنهم»[39] أو «سميت بذلك للاجتزاء بها عن...»[40] شيء آخر. وهي «إنما تؤخذ منهم سنة بسنة، جزاء على تأمينهم، وإقرارهم على دينهم، يتصرفون في جوار المسلمين، وذمتهم، آمنين، يقاتلون عنهم عدّوهم، ولا يلزمهم ما يلزم المسلمين».[41]

ولا تفرض الجزية أصلا إلا على القادرين من الذكور، ولا تفرض على المرأة ومن هو دون البلوغ والشيخ ورجال الدين من الرهبان والقساوسة.

ويعفى الذمّي من دفع الجزية في حالات، منها : إذا كان فقيرا، أو افتقر بعد غنى، أو لم يكن له عمل يعتاش منه أو كان له ثم فقده، أو تقدمت به السّن وعجز عن العمل، وقد مرّت بنا أمثلة على ذلك. ومنها : إذا عجزت الدولة الإسلامية عن حماية الذميّ، وممّا يقرّر ذلك ويؤكده كتاب خالد بن الوليد إلى بعض أهل الذمّة : «... فإن منعناكم فلنا الجزية، وإلا فلا، حتى نمنعكم».[42] وقد ردّ أبو عبيدة ما كان أخذ من الجزية والخراج إلى أهل بعض المدن التي صالح أهلها وكتب إلى ولاته على تلك المدن أن يقولوا : «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جُمِعَ لنا من الجموع، وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم، وإنا لا نقدر على ذلك». والأمثلة على ذلك متعددة. ومن حالات سقوط الجزية عن الذمي أو إعفائه منها : إذا اشترك في الدفاع عن بلاد الإسلام. وقد أسقط سُراقة بن عمرو أمير أرْمِينية ونواحيها الجزيَة عن أهل تلك البلاد بعد أن طلب مَلِكُها ذلك على أن يقوم هو ومن معه بمحاربة عدوّ المسلمين، وقال له : «قد قَبِلتُ ذلك فيمن كان معك على هذا ما دام عليه، ولا بدّ من الجزاء ممن يقيم ولا ينهض»[43] أي لا يحارب مع المسلمين أعداءهم. وأمثلة ذلك كثيرة.[44]

ولفظ «صاغرون» في الآية الكريمة[45] لا تَعْني إلا الخضوع والاستسلام لأمر الله وأحكام الإسلام، ومِن ذلك إلقاءُ السلاح وعدم محاربة المسملين. وهو ما ينطبق

على المسلمين أنفسهم الذين يدلّ اسمهم على خضوعهم واستسلامهم لله. والآية الكريمة التي وردت فيها هذه اللفظة تشير إلى قتال ﴿الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بالله ولاَ بِاليَوْمِ الآخِرِ ولاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولَهُ ولاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ﴾ فسياق الآية واضح الدلالة على أن ﴿يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ لله ولأحكام الإسلام والدولة الإسلامية، وليس للبشر من المسلمين.

ومن كل ما تقدم يتبين لنا كيف يَقْلب بعضهم الدلالات اللغوية للألفاظ، ويبتعدون بها عن معانيها ومفاهيمها ومضامينها الصحيحة في تفسيرها وتطبيقها، في حين كانت تدلّ استعمالاتها في سياقها وقرينتها اللغوية والاصطلاحية، وفي تطبيقاتها في عصورها الأولى، على أنبل المعاني وأسمى مراتب حقوق الإنسان. ولذلك كان لابدّ دائماً من التنبيه إلى الفرق بين حقيقة الإسلام كما تمثلها آيات القرآن وسُنَّة الرسول، وكما يمثلها روحُه ومنهجه، وبين أخطاء الفهم والتفسير التي وقع فيها بعض المسملين في العصور التالية، وهي أخطاء صاحبتها أيضا أخطاء في التطبيق والمعاملة، مُخالِفةً كل المُخالَفة للإسلام الذي جعل غير المسلمين في دار الإسلام مواطنين في «أمّة» مع المسلمين، وفرض لهم الرعاية والحماية وعدم المساس بحقوقهم لأن لهم منزلةً إضافية أخرى – مع المواطنة – وهي أنهم «بذمة الله وبذمة رسوله»، ولذلك فَهُم بذمة كل مسلم.

و«الجهاد» أيضاً فريضة إسلامية، وهو قتال الذين يعتدون على المسملين، ويمنعونهم حرية العقيدة، ويثيرون بينهم الفتنة، ويهددون نظامهم ووجودهم، وقد أشرنا من قبلُ إلى جانبٍ من تفصيل هذا الأمر بما يُغْني عن إعادته. والإسلام عقيدة وفكر لا بدّ من الدعوة إليهما، بالحُجَّة والمنطق والكلمة الطيبة والموعظة الحسنة كما ينصّ على ذلك القرآن الكريم، بغير استغلال فقر الفقراء ومرض المَرْضَى وجهل الجهلاء، وإغوائهم بالمال والمأكل والملبس والمأوى والدواء والتعليم لتغيير دينهم، أو بأخذ أطفالهم وتربيتهم في أماكِنِ عبادةٍ ومدارسَ مُغْلَقةٍ أو في بلاد أخرى، وبغير استعمال العنف والقتل والتعذيب ومحاكم التفتيش. ولولا تهديد القوى الداخلية والخارجية لعقيدة المسلمين ولحريتهم الدينية وحرمانهم بالقوة من حق الجهر بعقيدتهم، ما حملوا سلاحاً ولا قاتلوا أحداً لأنهم لم يكونوا بحاجة إلى ذلك. ولم يؤذَن لهم بالقتال إلا بعد أن اشتدّ عليهم الأذى والتنكيل وصبروا ثلاث عشرة سنة من بدء الدعوة. فنزل – بعد الهجرة إلى المدينة – قوله تعالى : «أُذِنَ للَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وإنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إلا أنْ يَقُولُوا ربُّنَا اللهُ، وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ

بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعُ وَصَلَوَاتٌ ومَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسمُ الله كَثِيراً ولَيَنْصُرَنَّ الله مَنْ يَنْصُرُهُ إنَّ الله لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾.(46)

وَلأن الجهاد فريضة دينية متصلة بعقيدة المسلم لم يُلْزِم الإسلام غير المسلمين بها وأعفاهم من الاشتراك في القتال، حتى لا يكون في ذلك إجبار لهم على ما لا يؤمنون به. ولذلك اقتصر واجب القتال على المسلمين وحدهم، دفاعاً عن أنفسهم وعمَّن في «ذمّتهم». وكانت الجزية عن أهل الذمّة جَزاءً لذلك، أي مقابلاً وبدلاً عنه. ومن أجل هذا سقطت الجزية عن أهل الذمّة الذين عجز المسلمون عن حمايتهم والدفاع عن تجمعاتهم ونواحيهم أو رُدَّت إلى مَنْ كان دفَعَها منهم. كما أنها لم تؤخذ من أهل الذمَّة الذين تعهدوا بمحاربة أعداء المسلمين. وقد مرَّت بنا من قبلُ أمثلة على كل ذلك، وهي أمثلة قليلة على حوادث ووقائع مشابهة كثيرة ذكرتها كتب التاريخ الإسلامي.

ولأهل الذمّة بعد ذلك حريتهم الكاملة في أمور عقيدتهم، مثل : أحوالهم الشخصية من زواج وطلاق، وقضاء فيما بينهم، ومن عبادات وتعليم، على أن لا يكون في شيء من ذلك تهجّم أو اعتداء على المسلمين.

وكل ما تقدّم إنما هو جزء من منظومة متكاملة لحقوق الإنسان في الإسلام، وهي منظومة لها سماتها وخصائصها، ولها انتماؤها إلى أمّة ذات ثقافة عريقة تلتقي مع غيرها من الثقافات في مسيرة الحضارة الإنسانية، ولكنها أيضا تنفرد بخصائص تميّزها. وقد كتب كثيرون عن حقوق الإنسان في الإسلام، وصدرت عنهم كتب ومقالات.

ألم يحِنِ الوقت لننظر إلى الأمور من جميع جوانبها نظرة إنصاف وحقّ وعدل، ولا نكتفي بنظرات جزئية متفرقة لا تساعد على الحكم العلمي السليم ؟ إننا جميعا على هذا الكوكب أحوج ما نكون إلى الفهم والتفاهم والتعايش، وهي المبادىء التي تدعو إليها جميع الأديان، وأبرزَها الإسلامُ وفصَّلها وأتمّها.

الهوامش

* وردت الآيات الكريمة في هذه المقالة بقراءة حفص التي يقرأ بها إخواننا المشارقة.

(1) توسّع في ذلك المالكية وأجازوا أن يشمل عقد أهل الذمة كل من هو غير مسلم، واستثنى الحنفية من أهل الذمة عَبَدة الأوثان من العرب (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، 7 : 122 – 123).

(2) ابن سعد، «الطبقات الكبرى»، 1 : 289.

(3) المصدر السابق 3 : 339.

(4) سورة الحُجرات : 13.

(5) الإمام أحمد بن حنبل، «المُسند»، 5 : 411.

(6) سورة الشورى : 13.

(7) سورة البقرة : 136.

(8) سورة النساء : 163.

(9) سورة النساء : 164.

(10) سورة البقرة : 285.

(11) سورة البقرة : 256.

(12) سورة يونس : 99.

(13) سورة النحل : 9.

(14) سورة الشورى : 8.

(15) سورة البقرة : 272.

(16) سورة الغاشية : 21 – 22.

(17) سورة الحج : 17.

(18) سورة البقرة : 62، وانظر سورة المائدة : 69.

(19) سورة البقرة : 111 – 112.

(20) أبو عُبيد، «كتاب الأموال» : 35، وانظر : محمد حَميد الله، «الوثائق السياسية» : 209.

(21) أبو يوسف، «كتاب الخَرَاج» : 72.

(22) أبو عُبيد، «كتاب الأموال» : 36.

(23) أبو جعفر الطَبَري، «تاريخ الطبري» 3 : 609.

(24) سورة الممتحنة : 8 – 9.

(25) سورة البقرة : 190.

(26) سورة البقرة : 193.

(27) سورة البقرة : 194.

(28) سورة النساء : 58.

(29) سورة الشورى : 15.

(30) سورة الإسراء : 70.

(31) في آيات متعددة، منها : سورة البقرة : 34 وسورة الإسراء : 61، وسورة الحجر : 29 – 30.
(32) سورة الحجر : 29 وسورة السجدة : 9.
(33) انظر : ابن الجوزي، «مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب» : 99.
(34) حديث صحيح متّفق عليه، انظر : البخاري، «صحيح البخاري» 2 : 158، ومسلم، «صحيح مسلم» 7 : 29.
(35) أبو يوسف، «كتاب الخراج» : 144.
(36) المصدر السابق : 126.
(37) أبو عُبيد، «كتاب الأموال» : 57.
(38) ابن هشام، «السيرة النبوية» 2 : 149.
(39) الزّمخْشري، «أساس البلاغة» (مادة : جزى).
(40) مرتضى الزّبيدي «تاج العروس» (مادة : جزى).
(41) من كلام ابن رُشد، «المقدمات الممهّدات» 1 : 282.
(42) أبو جعفر الطَبَري، «تاريخ الطبري» 3 : 368. وانظر : عبد الكريم زيدان، «أحكام الذمّيّين والمستأمَنين» : 145، ومحمد حميد الله، «الوثائق السياسية» : 383.
(43) أبو جعفر الطَبَري، «تاريخ الطبري» 4 : 156، وانظر : عبد الكريم زيدان، «أحكام الذمّيّين والمستأمَنين» : 156.
(44) انظر : علي الصوّا، «موقف الإسلام من غير المسلمين في المجتمع الإسلامي» (معاملة غير المسلمين في الإسلام) 1 : 189.
(45) سورة التوبة : 29.
(46) سورة الحج : 39 – 40.

نصوص جديدة عن الأدارسة

عبد الوهاب ابن منصور

يتكرر الكلامُ عن الفوائد التي يستجليها الواحدُ منا بين الحين والحين خلال مطالعاته لكتب التراث القديم أو بحوثه في دُور المخفوظات شرقاً وغرباً، مما يسدُّ فجوة من الفجوات التي نحسُّ بوجودها في تاريخنا، أو يزيل غموضاً ويرفع إشكالا عن قضية من قضايا ماضينا، أو حياة رجل من رجالنا، قد يكونُ ملكا عظيما، أو عالماً كبيراً، أو شاعراً مبدعاً، أو أحداً من الآحاد الذين خلَّفوا ذكراً، أو تركوا أثراً في مجال من مجالاتنا السياسية أو الدينية أو العسكرية أو الاجتماعية. لِذا نشعرُ كلما اكتشفنا جديداً براحة وغبطة، وبرغبة قوية في بثّه ونشره من خلال مسامرة يمتعُ بها المتسامرون، أو مقالة صحفية ينشطُ لقراءتها القارئون، أو حتى تعليق يوضع في هامش كتاب يُقَيده ويَلفتُ الأنظارَ إليه.

وغنيٌّ عن البيان ما نشعر به من نقص كبير في المؤلفات المغربية وهي تسجّل أحداث ووقائع مرحلة من مراحل تاريخنا الوطني، وما نتعجبُ منه عندما نرى مؤرخينا يملأون الفراغ بالتافه والغث، كذِكر وفيات الأعلام، وإيراد كرامات الصالحين، وأحياناً أخبار الحمقى والمجانين، أو إثبات نصوص أدبية قد لا يكون لها صلة بالحقبة المتحدَّثِ عنها، أو مناقشة مذاهبَ فقهية وطرائقَ صوفية وظواهرَ اجتماعية كشرب القهوة وسفِّ الدخان وأداء التحية العسكرية وإبداء حُكم الشرع فيها حسب اجتهاد المؤرخ أو ميوله العاطفية. ولنضربْ لذلك مثلا بكتاب متداوَل ما مِنّا إلاّ له نسخة منه، أعني كتاب «الاستقصا»، فإنك لو أزلتَ ما فيه من النصوص الأدبية، الشعرية والنثرية، والمناقشات المذهبية والفقهية، والأنساب والولادات والوفيات لَنَقَصَ من حجمه النصف، هذا مع الإقرار بما في ذلك من فوائدَ قد ننتفعُ بها في ميدان غير ميدان التاريخ، والاعتراف

بالفضل للذين أثبتوها، إذ لولا ذلك لضاعت كما ضاع التاريخُ نفسه، وليس عَصرٌ من عصور التاريخ المغربي بأسوأ حظاً من غيره في هذا الباب، فقد شمَلَ الإهمالُ قضايا قديمة كما شَمَل أخرى حديثة، وسكتَ عن وقائعَ وأحداث ترجعُ إلى أوقات متقادمة مِثلما ضرب صفحاً عن شبيهات لها ومثيلاتٍ تَرجعُ إلى عهود قريبة.

ويخطرُ بالبال دائماً هذا السؤال : هل الثغرات الموجودة في تاريخنا ناتجةٌ عن نقصٍ في المراجع، أم هي ناتجة عن قصور في باع المؤرخ وضعفٍ في تكوينه ؟ أم هيَ ناتجةٌ عن ضغوط سياسية والتزامات وظيفية تجعل المؤرخَ لا يعترفُ بفضل لسابقٍ طاعةً أو تملُّقاً لِلاحِق ؟ ويزدادُ العجبُ عندما نجدُ بعضَ المؤرخين كانوا هم أنفسهم في مواقع المسؤولية ومن صُناع الأحداث والقريبين منها والمشاهدين لها.

يغلبُ على الظن أن كل ذلك كان، كان ثمة ضياعٌ لمراجع التاريخ ومستنداته بسبب الفتن المتواصلة والفوضى العارمة التي عرفها المغربُ في مختلف عهوده وعدم استقرار الحكم في عاصمة واحدة وقلة الاهتمام بحفظ وثائق الدولة، وكان ثمة قصورُ باعٍ لدى بعض المؤرخين وضعف في تكوينهم، وكان هناك تملقٌ مُزرٍ وطاعةٌ عمياء لبعض الرؤساء الذين يحبّون أن يُحمدوا بما لم يفعلوا، ويكرهون أن يُحْمَدَ غيرُهم بما فعل. فكيف الخروج من المأزق إذن ؟ وكيف التغلبُ على المصاعب التي تواجهُ الباحثين والدارسين ؟

إن إحدى الوسائل لمواجهة ذلك هيَ الاستئناس بما كَتَب غيرنا عنّا، لاسيما إخوانُنا في الدين وجيرانُنا جغرافياً بالنسبة للعصر الوسيط كمؤلفات أهل الأندلس والجزائر وتونس والسودان، وما كتبَه غيرُهم من الأوروبيين والأمريكيين عن المغرب من بداية عصر النهضة إلى وقتنا الراهن والاطّلاع على ما يحتفظون به في مكاتبهم ومتاحفهم ودور محفوظاتهم من آثار مكتوبة ومسْكوكة ومنقوشة ومنسوجة عن المغرب.

ومن غير إطالة كلام في هذا الموضوع الذي طالما تكررَ فيه القول، بدا لي من المفيد أن أفرغ ما في جعبتي بين حين وآخر من الفوائد التي ألتقطُها خلال مطالعاتي، والتي أعتقدُ أن بعرضها يُملأ فراغ ويُكمل نقص ويزول غموض ويُعرّف بمجهول، وسأسوق ذلك مرتباً ترتيباً زمنياً، بادئاً بالدولة الإدريسية التي هيَ أول دولة مستقلة حكمت معظمَ المغرب الأقصى وانبسط سلطانُها على النصف الغربي للمغرب الأوسط، ومقتصراً اليومَ على قضايا ترجعُ إلى المؤسس الأول لهذه الأسرة، أعني الإمام إدريس الأول بن عبد الله الكامل.

وقبل الدخول في صلب الموضوع، لابدَّ من الوقوف في أهم محطات حكْم هذا الإمام كما وردت في كتب المؤرخين المغاربة، ولاسيما عَلِي ابن أبي زَرْع الفاسي مؤلّف الكتاب المسمّى «الأنيس المُطرب بروض القِرطاس، في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس» المعروف اختصاراً ب «القِرطاس»، وعبد الرحمان ابن خلدون مؤلف «كتاب العِبَر، وديوان المبتدإ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من الملوك وذوي السلطان الأكبر» المعروف اختصاراً ب «تاريخ ابن خلدون» :

– سنة 169 هروب إدريس الأول من وَقْعة فَخّ

– سنة 170 دخول إدريس إلى بلاد المغرب

– سنة 172 وصول إدريس إلى وَلِيلَة بعد توقُّفه بتِلِمْسان ومَلِيلَة وطنْجَة، ونزوله فيها على شيخ قبيلة أَوْرَبَة إسحاق بن محمد ابن عبد الحميد الأَوْرَبِي، ومبايعته بها يوم 14 رمضان، وزحفه على القبائل التي لم تعترف بسلطانه في جبال فازاز وسهول تامَسْنا وتادلَة.

– سنة 173 خروجه في النصف الثاني من شهر رجب لإتمام فتح المناطق الجبلية، وتوجُّهه إلى مدينة تِلِمْسان وبناء مسجده بها في صفر عام 174.

– سنة 177 وفاته في فاتح ربيع الثاني ودفنُه بوَلِيلَة، ومولدُ ابنه إدريس الثاني في اليوم الثالث من شهر رجب.

ونعود الآن إلى ذكر الفوائد المستقاة من مطالعة بعض كتب التراث القديم المخطوطة أو التي طُبعت أو أعيد طبعها في العقود الأخيرة تُعينُنا على تصحيح أخطاءٍ وسدّ ثغرات وتصحيح تواريخ، وتطلعُنا على شيء جديد مما يتعلقُ بحكم الإمام إدريس الأول رضي الله عنه.

1 – سبب دخول إدريس بن عبد الله الكامل المغرب

وقع عليٌّ ابن أبي زَرْع مؤلفُ «القِرطاس» في خطأ كبير تبِعَه فيه مع الأسف عددٌ من المؤرخين المغاربة الذين اعتمدوه في كتاباتهم، وذلك لمَّا زعم أن سبب دخول الأدارسة الحَسَنيّين إلى المغرب هو قيامُ الإمام محمّد النفْس الزكِية بن عبد الله الكامل بن الحَسن المثنَّى على الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي سنة 145 هـ. وتؤكد النصوص التي طُبعت للمرة الأولى أو أعيد طبعها حديثاً أن سببَ دخولهم المغرب هوَ انهزام الحسَنيين في وقعة فَخّ التي حدثت يوم التّرْوِية 8 ذي الحجة عام 169 وانتهت بها الثورةُ التي قام بها في أرض الحجاز الحسين بن علي بن الحسن المثلّث بن الحسن المثنّى على الخليفة موسى الهادي بن الخليفة محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، فإن الإمام

إدريس الذي شارك في تلك الثورة اختلط هوَ وأخوه بالحُجّاج بعد الهزيمة، ثم التحقَ إدريس متنكراً بمصر فالمغرب صحبة مولاه راشد بن منصة الأَوْرَبي البربري.

اِسم الخليفة العباسي الذي فرَّ إدريس الأول في عهده إلى المغرب

يُخطىء عدد من المؤرخين المغاربة ومنهم علي ابن أبي زَرْع صاحب «القرطاس» في اسم الخليفة العباسي الذي فرَّ إدريس الأولُ في أيام حكمه إلى المغرب، فيذكرون أنه محمد المهدي، والصوابُ أنه ابنُه موسى الهادي، لأن محمداً المهدي تُوفي في محرّم عام 169، وخلَفَه مباشرةً في الخلافة ابنُه موسى الهادي الذي حدثتْ ثورةُ الحسين ابن علي بن الحسن المثلّث في عهده في شهر ذي الحجّة، ولا خلافَ في كتب التاريخ التي أُلِّفت قديماً وطُبعت أو أعيد طبعها حديثاً حول تاريخ وفاة المهدي وولاية ابنه الهادي.

3 - تاريخ وصول إدريس بن عبد الله الكامل إلى المغرب

فرَّ إدريس من وقعة فَخّ يوم 8 ذي الحجة من عام 169، ولكن المؤرخين يذكرون أنه إنما وصل إلى وَلِيلَة يوم فاتح ربيع الأول سنة 172 هـ (9 غشت سنة 877 م)، فأيْن كان طيلة السنتين والأشهر الثلاثة التي تفصل بين فراره من محلٍّ خوفه وبين وصوله إلى موضع أمنه ؟ أَبَقِيَ مستخفياً بالمشرق والحالة أن أوامر شديدة صدرت من الخليفة موسى الهادي إلى وُلاة الأمصار بترصّد الحسَنيين عموماً والفارّين من وقعة فَخّ خصوصاً وحبسهم ؟

إن النصوص التاريخية تذكر أن إدريس سار بعد نجاته في وقعة فَخّ مستتراً صحبةَ مولاهُ راشِد حتى وصل مِصرَ والعاملُ عليها علي بن سليمان الهاشمي، كما تذكرُ كيف استضافَهما صاحبُ بريدها واضح مولى صالح بن المنصور، وكيفَ دبَّر صالحٌ هذا أمْر خروجهما من مِصر إلى بَرْقَة بعد أن اكتشفَ الوالي بمصر أمرهما، ثم كيف كانت نهايته المحزنة بعد أن بلَغ الخليفةَ موسى الهادي خبر تهريبه إدريس إلى المغرب. جرى كل ذلك خلال الشهر أو الشهرين اللذين تلوا يوم وقعة فَخّ، أما بقية المدة التي طالت سنتين بعد ذلك، سنة 170 و171 فقد قضاها الإمام إدريس وصاحبه مُتنَقّلَيْن بين مدن الأقطار المغربية، داعياً لأخيه يَحْيى الذي فرَّ مثله من وقعة فَخّ، وأراد مواصلة الحركة التي بدأها الحسين بن عَلي بن الحسن المثلّث، حتى إذا علمَ بقتل الخليفة هارون الرشيد ليَحْيى عزمَ على تحويل الدعوة لنفسه. ذكر ذلك الإمام عبد الله بن حمزة في كتابه «المرجع الشافي»، وقد خصَّ المؤرخون بالذكر مدينةَ تَلِمْسان كمدينة مرَّ بها إدريسُ في طريقه وأقام بها زمناً، وزاد ابنُ الأثير في «الكامل» مدينةَ مَلِيلَة، أمّا طنْجَة التي

وصلها سنة 172 فإنه لم يُقم بها إلا أياماً، لأنه لم يَجد مراده فرحَل منها وسار إلى وَلِيلَة حيثُ أخذ له شيخ قبيلة أَوْرَبَة البيعة من قبيلته وقبائل بربرية أخرى، كما يظهرُ من تخصيص هذه المدن الثلاث بالذكر أنه سلك طريقاً ساحلياً أو قريبا من الساحل، وأنه لم يوغل في طريقه وسط البلاد التي لم تكن بشاشةُ الإسلام خالطت بعدُ قلوبَ معظم سكّانها ولا سلكت العربية سبيلاً واضحاً إلى ألسنتهم.

4 – كيف عرف أهل المغرب إدريس ووثقوا به ؟

يتبادر إلى الذهن دائماً هذا السؤال : كيف عرف أهل المغرب الإمام إدريس ووثقوا به وبايعوه ؟ ذلك أنه ليس من السهل أن يأتيَ رجل غريب من المشرق إلى المغرب فيدّعي لأهله أنه من أهل البيت النبَوي فيصدقوه ويبايعوه.

الجواب عن هذا السؤال موجود في كتب الزيْدِية باليَمَن، ككتاب «المرجع الشافي» للإمام عبد الله بن حمزة أحد أيمّتهم، وكتاب «اللآلي المضيئة» وهو من كتبهم أيضاً، شرح به مؤلّفه الرسالة المسماة «البسامة» المتضمنة مصارعَ أهل البيت في ثوراتهم، ففي هذين الكتابين وكتب أخرى ألّفها الزيْديون أن الإمام إدريس لما وصل المغرب ودعا أهلَه لنفسه عرفَه منهم جماعةٌ كانوا حجّوا في السنة التي ثار فيها الحسين بن علي بن الحسن المثلّث وقُتل، وشاهدوا إدريس يقاتلُ في معركة فَخّ وقد اصطبغ قميصهُ دماء فلبّاه منهم خلق كثير.

5 – لماذا نزل إدريس على قبيلة أَوْرَبَة دون غيرها ؟

سؤال يتبادر أيضاً إلى الذهن، والجواب عنه عند المتأمِّل سهل، ذلك أن النصوص التاريخية كلها تَذكُرُ أن مولاه راشداً الذي رافقه من المشرق إلى المغرب هوَ رجلٌ بربري الأصل، ومن قبيلة أَوْرَبَة بالذات، وقعَ مع أهلِه في سبْيِ موسَى بن نُصَيْر فنُقل إلى المشرق ونشأ هناك، وكان من موالي بعض الأشراف، وسأتحدثُ بشيء من التفصيل عن هذا المولَى الوفِيّ لدى الكلام على الإمام إدريس الثاني رضي الله عنه، فلا شكّ أن راشداً هوَ الذي قاد إدريس الأول إلى وَلِيلَة، وهوَ الذي كان ترجمانَه بلسان قومه لدى شيخ قبيلة أَوْرَبَة وشيوخ القبائل البربرية الأخرى.

6 – رسالة إدريس إلى أهل المغرب

هذه الرسالة لم يذكرها أحد من المؤرخين فيما مضى، ولم تُذكر في كتاب متداول مخطوط أو مطبوع، واكتشافُها يُعدُّ اكتشافاً مهماً جداً، لأنها أولاً من الوثائق القليلة جداً الراجعة إلى الصدر الأول لظهور الإسلام بالمغرب، كخطبة طارق بن زِياد

ولأنها ثانياً تُعْتبرُ دستوراً يتضمنُ المبادىء والغايات التي قام عليها النظام الذي جاء إدريس بن عبد الله الكامل لتأسيسه بالمغرب.

أثبتها الإمام عبد الله بن حمزة الزيْدي في الجزء الأول من كتابه «المرجع الشافي»، ومن هذا الكتاب نقلَها العلاّمة الكبير الأستاذ المرحوم علاّل الفاسي وجعلَها موضوع دراسة معمّقة وتحليل دقيق نُشر في إحدى المجلات الوطنية، وأعدتُ أنا نشرها مع الوثيقة في المجموعة الأولى من الوثائق التي تُصدرها مديرية الوثائق الملكية، فليرجعْ إليها مَن شاء.

7 – علاقة إدريس بشيعة أُسرته بالمشرق

لم يُشر المؤرخون المغاربة إلى وجود علاقة بين الإمام إدريس وشيعة أهل البيت بالمشرق، بل إن عبارات بعضهم توهمُ أن إدريس شايعَ إسحاق بنَ محمد بنِ عبد الحميد الأوْرَبي في المذهب الاعتزالي لما نزل عليه في وَلِيلَة ووجده ينتحلُه، وهوَ أمْر مستبعد، ولكن بطون الكتب حُبالَى يَلدنَ بين الحين والحين أموراً عجيبة غريبة تقلبُ المفاهيمَ وتصححُ الأخطاء.

فمن الأجنّة المخبوعة في أرحام كتب الزيْدية باليَمَن رسالةٌ وجَّهَها الإمام إدريس إلى شيعة أهل البيت بمصر، نقل قطعةً منها إمامُ اليمن محمد بن القاسم المؤيد بالله المتوفى سنة 1054.

ولاشك في أن نص الرسالة الكامل موجود في كتب الزيدية باليمن، وقد أثبتتُ نصَّ القطعة في المجموعة الأولى من الوثائق، وهي تنفي نفياً قاطعاً ما ذكره البكْري وابن أبي زَرْع بعده من أن إدريس وافقَ شيخَ قبيلة أوْرَبَةَ على مذهبه الاعتزالي، لأن في القطعة المذكورة نَفَساً شيعياً واضحاً.

8 – إدريس والخلافة

أشار المؤرخون إلى أن سليمان بنَ جرير الشمّاخ الذي أرسله هارون الرشيد لاغتيال الإمام إدريس الأول كان يشيدُ في المجالس التي يجتمعُ فيها رؤساءُ القبائل البربرية بآل عَلِيّ كرم الله وجهه ويذكرُ مفاخرهم ويؤكد أحقّيتهم بالخلافة دون أبناء عمهم العباس، ولكنَّ أحداً لم يذكر أن الإمام إدريس تطاول إلى الخلافة أو تلقّب بالخليفة، وإنما كان لقبُه الإمام أو الأمير، ثم رأيتُ أحمد ابنَ فضل الله العُمَري المتوفى عام 749 يذكرُ في كتابه الموسوعي «مسالك الأبصار» الذي طبع في السنين الأخيرة بألمانيا بعناية زميلنا الأستاذ فُؤاد سِزْكينْ أن إدريس دعا لنفسه بالخلافة وخُطِبَ له بها في سَبْتَة

وجهاتِها من المغرب الأقصى في مدّة هارون الرشيد، وتوارثَ بنوه الخلافة هناك، ذكر ذلك في الجزء الخامس (ص 49) في معرض المقارنة بين المشرق والمغرب، كما أشار إلى مجاذبة إدريس حبلَ الخلافة مع بني العباس تقيُّ الدّين المقْريزي في كتابه «المقفّى» (ج 2 ص : 10)، وأشار خَليل بن أيْبَك الصفَدي من جهته في كتابه «الوافي بالوفيات» إلى أن الإمام إدريس الأول أعقب أولاداً خُطِبَ لهم بالخلافة في أكثر المغرب (جزء 8 ص : 319)، وأن الإمامَ إدريس الثاني خَطَبَ لنفسه بالخلافة (ج 8 ص : 315)، وغنيٌّ عن القول أن الأدارسة الحمّوديين ادّعوا الخلافة وتلقّبوا بألقابها في سَبْتَة والأندلس.

9 – حدود المملكة الإدريسية

ذكر أبو عُبيد البكْري في كتابه المسمى «المُغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب» وهو جزءٌ من كتابه «المسالك والممالك» أن الحُكم الإدريسي امتدّ إلى نهر شَلَف، وهو نهر يجري وسط القطر الجزائري وتقع على إحدى ضفتيه مدينة الأصْنَام التي صارت اليوم تسمى باسمه، ويصبُّ في البحر الأبيض شرقي مدينة مُسْتَغانِم، واقتصر مؤرخون آخرون على ذكر تِلِمْسان كمدينة من مدن المملكة الإدريسية، ورأيتُ أخيراً في كتاب قديم طُبع حديثاً وذهلت عن اسمه ومكان النقل منه أن مدينة تِيهَرْت كانت من المدن التي شمَلَها الحكمُ الإدريسي، وهي مدينة تبعد كثيراً عن مدينة تِلِمْسان شرقاً وتقرب كثيراً من نهر شَلَف، الشيءُ الذي يؤكد ما ذكره أبو عُبَيد من امتداد الحكم الإدريسي إلى ذلك النهر.

10 – سنّ الإمام إدريس

لا يذكرُ المؤرخون المغاربة فيما أذكر العمر الذي عاشه الإمام إدريس الأول، وقد رأيتُ في «مسالك الأبصار» للعُمَري (ج 24 ص : 25) أن عمره كان يومَ تُوفيَ 58 عاماً، فعلى هذا تكون ولادتُه عام 119 هـ على القول بوفاته عام 177 هـ.

11 – تاريخ وفاة الإمام إدريس الأول

اختلف المؤرخون المغاربة في تاريخ وفاة الإمام إدريس ما بين سنة 175 و177 هـ ورأيتُ ابنَ فَضْل الله العُمَري يجعل وفاته عام 180، وهو قول شاذّ انفرد به، والراجحُ أن الوفاة كانت عام 177 لوجود قرائنَ تدلُّ على هذا التاريخ كما سأشير إلى ذلك عند ذكر الإمام إدريس الثاني.

12 – مآل قاتل إدريس

يُجمع المؤرخون المغاربة على أن الإمام إدريس مات مسموماً، سمَّه، في عِطر

أو بطّيخ أو سَنون، سليمانُ بنُ جَرير الشمّاخ الذي أرسله الخليفةُ العباسي هارون الرشيد لاغتياله لما عظم أمره ومَلَك تِلِمْسان وانفتح أمامه بابُ المشرق، ويذكر بعضهم قصة يظهر عليها الافتعال تصفُ مطاردةَ راشد بن منصة الأوْرَبي إياه وإدراكه بوادي مَلْوِيَة وشجّه في رأسه وجرحه في جسده، وأنه رُئِي في بغداد مبطولة يدُه اليمنى وبرأسه وجسده أثرُ الجراحات.

أما المؤرخون المشارقة فلا يذكرون هذه القصة التي تشبهُ فِلْماً سينمائياً، بل يذكرُ عليٌّ ابن الأثير في «الكامل» (ج 5 ص : 76) أن سليمان ابنَ جرير الشمّاخ لحِقَ ببغداد فكافأه الخليفة هارون الرشيد على فعله بأن ولاّه بريدَ مصر.

وبعد، أعتقد أن في النقط الاثنتي عشرة التي تطرقتُ إليها المهمّ، كرسالة إدريس إلى أهل المغرب، ورسالتِه إلى شيعة آله بالمشرق، وادّعائِه وبنيه الخلافة، وفيها متوسط الأهمية كالطريق الذي سلكه إلى المغرب، وحدود مملكته، وسنوات عمره، ولكنها في عمومها تسلّط أضواءً جديدة على حكم المولى إدريس بن عبد الله الكامل، وتفتح أمامنا طرائقَ إذا سلكها باحثونا فقد يصِلون إلى حقائق ومعلومات عن الحكم الإدريسي لا تخطر على بال، والمؤمّل ممن تتوافر لديه معلومات كيفما كانت عن الحكم الإدريسي أن ينفضَها من جعبته كما نفضتُ، لتتكاملَ المعلومات وتتضاعفَ الإفادات.

أبو الحجّاج يوسف ابن غَمْر
مؤرخ دولة يعقوب المنصور
تعريف وتصحيحُ تصحيف(*)

محمد بنشريفة

من المعروف أن الدراسات الأندلسية قد لقيت إقبالاً كبيراً من الدارسين في الشرق والغرب خلال هذا القرن، ولعلها وصلت الآن إلى حالة يصحّ أن تُنعَت بالتراكم، ولعلها أيضاً أصبحت تتسم بشيء من التكرار، كما يبدو من الإصدارات الكثيرة والأطروحات العديدة المكتوبة بمختلف اللغات، ونظن أن تقييم هذه الدراسات أصبح أمراً مطلوباً كي نعرف ما أُنجز وكيف أُنجز، وننظر فيما لم يُنجز وكيف ينبغي أن ينجز. ومن المعروف أن النصوص هي مادة الدراسات وأساسها، وهي لحمتها وسداها، ولنذكر هنا لولا طبع ما يُعرف بالمكتبة العربية الإسبانية **Bibliotheca Arabico-Hispana** في آخر القرن الماضي لما قامت الدراسات الأندلسية على أساس متين، ولولا النصوص الأندلسية التي ظهرت في المغرب على وجه الخصوص في الثلاثينيات وما بعدها لما تقدمتْ هذه الدراسات وتطورّت التطوّر الذي نعرفه اليوم. وإذا كانت الدراسات الأندلسية قد تعزّزت خلال العقود الأخيرة من هذا القرن بنشر عدد جديد من النصوص الأندلسية في مختلف المجالات والاختصاصات، فإن عدداً آخر من هذه النصوص ما يزال ينتظر الكشف، ويتطلع إلى النشر، والأمل معقود على ما ستكشف عنه الأيام من نصوص مفقودة، والرجاء قوي في نشر ما سيظهر منها.

ولعلّي لا أكون مبالغاً إذا قلتُ إنّ هذه النصوص هي التي تمدّ البحوث الأندلسية بعناصر الجدّة والابتكار وتدفع بها إلى الأمام، كما أن القراءة المتأنّية والمراجعة المتكرّرة

(*) كنتُ أعددت هذا الموضوع لندوة تمت في مدريد حول تقييم الدراسات الأندلسية خلال القرن الحالي، ولكني لمّا وجدتُ المشاركين يتحدثون عن الدراسات الأندلسية في بلدانهم فضّلت أن أتحدّث عن الدراسات الأندلسية في المغرب وعدلت عن إلقاء هذا الموضوع في الندوة المذكورة.

للنصوص تقود القارىء المتيقّظ والباحث المتنبّه إلى اكتشاف خباياها وإيضاح خفاياها. والذين يداومون على قراءة النصوص يخرجون دائماً من كل قراءة بشيء جديد. وقد عنيتُ في السنوات الأخيرة على الخصوص بتتبّع ما يقع في النّصوص من تحريف وتصحيف، ومن المعروف أن التحريف والتصحيف يرجعان في أصلهما إلى المخطوطات ونُسَخها، والخطوط وأنواعها، ولوقوعهما أسبابٌ متعددة ليس هنا محل ذكرها.[1]

وقد أتيح لي أن أصحّح تصحيفات وأقوِّم تحريفات وقعت في بعض الألفاظ والأعلام، ومنها ماهو منشور مثل ما كتبتُه عن ابن بيّاع وابن خُمير، ومنها ماهو مُعَدٌّ للنشر كهذه المقالة التي سأتناول فيها حالة من حالات التصحيف وردَت في مصدر تاريخي نُشر في المغرب ثلاث مرات، ولكنه لم يلق في النشرات الثلاث ما يستحقه من العناية اللاّزمة والخدمة الواجبة، هذا المصدر هو القسم الأخير من كتاب «البيان المعرب» لابن عَذَاري،[2] والحالة التي سأعرضها تتعلق بتصحيف وقع في اسم مؤرخ إشبيلي تكرّر ذكرُه في القسم المذكور عشْر مرات ؛[3] وهو كما جاء في «البيان» : أبو الحجاج يوسف بن عمر –كذا– وقد مرّ هذا الإسم كغيره من أسماء الأعلام والأماكن في الطبعة الأخيرة المحققة(؟) بدون تعليق.

أما «هُويسِي مِرنْدَه» مترجم هذا القسم إلى الإسبانية، فقد رأى أنه لابد من التعليق على الإسم، فكتب في الحاشية ما يلي : «هو كاتبٌ ومؤلفٌ لسيرة المنصور الموحّدي أو تاريخ عهده، ويتردد ذكر هذا التاريخ كثيراً في «البيان»، وهو مفقود»[4]. وليس في هذه الحاشية كما نرى كبير شيء، ولكنها على كل حال خير من لا شيء. فمن هو هذا المؤرخ ؟ وما التصحيف الذي وقع في اسمه ؟

أذكُرُ أوّلاً أن الأستاذ محمّد المنُوني قد تنبّه إلى هذا المؤرخ وذكره آخر كلامه على التاريخ والمؤرخين في كتابه «العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين» قال : «ونختم هذا الموضوع بذكر ترجمة مؤرخ لهذا العهد يحلّيه مؤلف الأنيس بمؤرخ دولة الموحدين، ويذكره بالقاضي أبي الحجاج يوسف بن عمر، وقد وقفت له على ترجمة قصيرة في «التكملة» رقم 2826، وعبارتها : يوسف بن عمر، منسوب إلى جده الأموي من أهل إشبيلية يُكنى أبا الحجاج، له تاريخ».

ولم يذكر ابنُ الأبّار له وفاة ولا ولادة، ولكنه أورده بين سنة 605 ونحو 620 فتكون وفاته بين التاريخين. ونجد النقل عن تاريخ أبي الحجاج في «التكملة» لابنِ الأبّار رقم 1207 مسمياً والده (؟) هناكَ غمر بِالغَيْن المعجمة»[5].

وقد كتب بعد هذا بزمن الدكتور أحمد مختار العبادي في كتابه : «تاريخ المغرب والأندلس»، عرضاً عاماً لمصادر «تاريخ المغرب والأندلس»، وصنّف هذه المصادر حسب القرون، ولكنّه عندما وصل إلى مؤرخي القرن السابع الهجري اقتصر على بعض كبار المؤرخين الذين ظهروا فيه ولم يذكر بينهم صاحبنا أبا الحجاج.[6]

كما أن الأستاذ «بِدْرُو شالْميتا» لم يذكره في بحثه المنشور بمجلة الأندلس تحت العنوان التالي : Historiogafia medieval hispano-arabica[7]. أما المؤرخ محمد عبد الله عِنان فقد أفاد من النّقول المقتبسة من تاريخ أبي الحجّاج في «البيان المعرب» واستشهد بها في تاريخه المفصّل للموحدين،[8] ولكنه لم يقل شيئاً عن الرجل.

يُؤخذ من هذا كلّه أن اسم هذا المؤرخ ذكر في مصادر قديمة ومراجع حديثة، ولكن من غير تعريف به وبدون تصحيح لشهرته، فقد شُهِر بابن عُمر (بالعين مضمومة والميم مفتوحة) في جلّ المصادر القديمة وكتب كذلك بالحروف العربية واللاّتينية في المصادر الحديثة.

وقد تجمعت لدينا أدلة تثبت أن صواب الشهرة هو ابن غَمْر (بالغين مفتوحة والميم مجزومة)، وأول هذه الأدلة ورود اسم غَمْر منقوطاً ومشكولاً في نسخ عتيقة ومقابلة من «التكملة»[9] لابن الأبّار، و«المُغرب»[10] لابن سعيد، و«الغصون اليانعة» له أيضاً[10 م] و«العطاء الجزيل»[11] لأحمد البلَوي، فقد ورد اسم غَمْر مرّتين بغين منقوطة وتحت النقطة فتحة وبعدها ميم ساكنة في نسخة «التكملة» التي كُتِبت لأبي عثمان سعيد بن حَكم أمير مِنُرْقَة[12] وهي الموجودة في الخزانة الحسنية بالرباط، وقد انتسخها للأمير المذكور أبو عبد الله محمد ابن الجلاّب[13] وعارضها هو وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر البُرّي[14] من أولها إلى آخرها على مبَيَّضة المؤلِّف، وذلك بمجلس الأمير سنة إحدى وستين وستمائة، فهي إذن في غاية الصحة كما يقول سعيد بن حَكَم في كلامه الموجود بخطّه آخر ورقة من هذه النسخة، وَوَرَدَ بالصورة نفسها في مخطوط «التكملة» رقم 5049.

وورد الإسم غَمْر هكذا أيضاً منقوطاً ومشكولاً في «مختصر التكملة» للذهَبي الموجود في «الإسكوريال»، وهو الذي نشره شيخ المستعربين «كُدِيرَة»، وجاء هذا الرسم كما سبق ذكره في ترجمة تَام البُهْراني، وهذه صورة الاسم في الأصول[15] المذكورة :



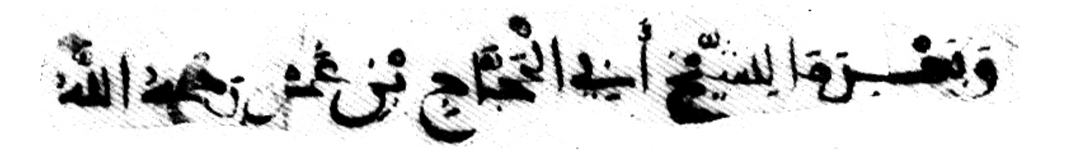
ابن غَمْر رحمه الله

وعليه ابن غَمْر بخطه ووفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين

وذكر ابن غمر في تاريخه

ذكر وفاة أبو الحجاج بن غَمْر في تاريخه

وجاء الاسم بالرسم نفسه في مخطوطة «العطاء الجزيل» لأحمد البلَوي، وهذه صورته كما وردت في سياق كلامه :[16]


للشيخ أبي الحجاج بن غمر رحمه الله

ونشير إلى أن هذه المخطوطة مُنتسَخة من أصل المؤلف، وكُتبت في القرن السابع الهجري، والطريقة التي وصفْناها في شَكْل الاسم ونَقْطه عدّها المحقّق المرحوم عبد السلام هارون أمْراً مستغربا قال : «وقد عثرتُ على مخطوط أندلسي عتيق هو كتاب «العَقَقَة والبَرَرَة» لأبي عبيدة، وقد التزم فيه كاتبه نمطاً غريباً، هو وضع الحركات العُلْوية وكذلك السّكون تحت نقط الإعجام، ففي كلمة مُضْغَة كتب تحت نقطة الضّاد سكوناً كما وضع فتحة الغين تحت نقطة الغين لا فوقها».[17]

والدليل الثاني هو أن شهرة ابن غمر هذه وردت هكذا في كلام لابن سعيد وفي شعر نقله في «المُغرب» خلال ترجمة أبي محمد ابن وزير وهذه صورة كلامه بخطه متحدثا عن المذكور :[18]

ساد في دولة بني عبد المؤمن وهو القائل
وقد ولي ابن غمر اشراف اشبيلية
لا تيأسن من الخلافة بعدما ولي ابن غمر خطة الاشراف
تبا لدهر هذه افعاله يضع النوافج في يدي كناف

ونجدُ في هذا النص دليلين في الحقيقة : أحدهما دليل الرسم المتكرر وهو بخط ابن سعيد والآخر هو الوزن. ويوجد الخبر والبيتان في «نفح الطيب»، ولكن الإسم صُحِّف إلى عمرو في جميع الطبعات[19] إلاّ الطبعة الأوروبية[20] ففيها ابن عمر سواء في سياق الخبر أم في الشِّعر مع أن الوزن ينكسر به كما هو واضح، ووردت شهرة ابن غَمْر أيضا في شعر آخر قاله بعضهم يحرّض عليه الخليفة الناصر الموحّدي، قال :

يارابِعَ الخُلفــاء أنتَ الأوّل	**والكلُّ منكم في الفضيلة أكْمَلُ**
أمِنَ السَّويّة أنّ عدلَك مُشرِق	**والظلم عندي منه ليلٌ أليَلُ**
وَيَدُ ابْنِ غَمْرٍ أصبحت لعلية[20 م]؟	**تُرمي وبيتُ المال بِئْس المَقْتل**
ولهُ أمورٌ ليس يمكن شرحُها	**أنت الحُسام لها وهذا المفْصِل[21]**

وقد صُحّف الإسم أيضا في هذا الشعر الذي انفرد بروايته ابن عَذاري في «البيان» إلى ابن عمرو ووقفنا عليه هكذا مصحّفاً في سبع نسخ خطية.[22] ولعلّ السبب في تصحيف هذا الإسم يكمُن في غرابته وقلة استعماله أولاً كما يرجع إلى قلة الضبط أو انعدامه عند النساخ المتأخرين.

أما الدليل الثالث على أن الشُّهرة الصحيحة لمؤرخنا الإشبيلي هي ابن غَمْر وليس ابن عُمَر ولا ابن عَمْرو، فنجدُه في قول ابن الأبّار : «يوسف ابن غَمْر، منسوبٌ إلى جَدِّه الأموي»[23]. ومعنى هذا الكلام أن أبا الحجاج أُمَوِي النسب وأنه منسوب إلى جدٍّ أموي يُدْعى غمر، وعندما نبحث في المسمَّيْن بهذا الإسم من الأُمويين نجد الغَمْر بن يَزيد، وهو الذي قتله السّفّاح لما فَخَر في مجلسه بقومه، وقد ذكر ابن الأبّار في «الحلّة السيراء» أن الوافدين من الأُمويين ومَوَاليهم على عبد الرحمان الداخل كانوا يكثرون من حكاية الغَمْر بنِ يَزيد في مجلسه فقال أبياته التي أولها :

شتَّان من قام ذا امتعاضٍ[24]

وفي هذه الأبيات يقول صقْر قريش إن ما قام به هو أكبر مما قام به الغَمْر، ويذكر ابن الأبّار أيضا أنه كان في الوافدين سعيد ابن رُسْتم مولى الغَمْر بن يَزيد[25] والصّفي وَلدُ الغَمْر – فيما يبدو –، وفي «جمهرة» ابنِ حَزم أن وَلدَ الصّفي بن الغَمْر لهم عَقِب بالأندلس[26]، ومن جهة أخرى نجد الغَمْر بن عبد الرحمن الأوسط وهو أحد أولاده الخمسين كما في «المقتَبس»[27]، ويقول ابن حَزم إن معظمهم لم يبق لهم عقب في وقته، وقد سمَّى من بقي لهم عقب وليس فيهم[28] الغَمْر. وبناء على هذا ربما يكون الجَدُّ الأموي المنسوب إليه أبو الحجّاج في قول ابن الأبّار هو الغَمْر بن يَزيد.

مهما يكن من أمر فإن كلام ابن الأبّار واضح في أن الرجل كان ينتسب إلى الأمويين، كما أنه دال على أن جده الأموي يُدعى غَمْراً، وتدلنا حالة ابن غَمْر هذه كيف أن المنتسبين إلى الأمويين أصبحوا في هذا العهد مغمورين تماما، وقد ذكر ابن سعيد – وهو من أهل هذا العهد – أن الأُمويين أخفوا نسبهم لما انحرف الناس

عنهم[29]، ونقل ابن عَذاري أنه لما انتهى أمر الأمويين نودِيَ في الأسواق والأرباض أن لا يبقى بقرطبة أحد من بني أمية ولا يكنُفَهم أحد.[30]

وإذ قد ذكرنا ما يدل على الصواب في شهرة هذا المؤرخ فلنتحدث عن حياته وآثاره.

أما حياته فلا نعرف منها إلا القليل الذي يستفاد من ترجمته الشحيحة في «التّكملة»، فهو من إشبيلية كما يقول ابن الأبّار، ويُفهم من هذا أنه ولد بهذه المدينة ونشأ بها ودرس فيها، ولكن ترجمته الوحيدة في «التّكملة» لا يذكر فيها أحد من شيوخه، وتدلّ القرائن على أنه كان متمكنا من الآداب والأدوات التي يحتاج إليها الكتّابُ، كما كان متحلّياً بالصفات المطلوبة فيهم على اختلاف أنواعهم، فقد كان مترسِّلاً ماهراً، وفي الجزء الثاني من كتاب «العطاء الجزيل» إحالة على بعض رسائله الديوانية التي وردت في الجزء الأول ولكن هذا الجزء مفقود اليوم[31]، وكان عارفا بأعمال الحسابات قادرا على أشغال الجبايات، ولهذا كان ممن استخدمهم الموحِّدون في جمع الأموال وتحصيل الضرائب والإشراف على الأشغال المخزنية، ولهذا كله استحق صفة الكاتب التي ينعت بها في «البيان المُغرب» وغيره، وقد جمع بين صنعة الإنشاء وصنعة الديوان، ومما يؤكد مهارته في معرفة آداب الكتّاب وصناعتهم أنه ألّف فيها تأليفا سماه «الحُلَى الكُتّابية والتحَف الأدبية»، وقد وقف ابن الأبّار على هذا التأليف،[32] كما أن أحمد البلَوي ذكر في كتابه «العطاء الجزيل» كتاب «الوجيز في الرسائل» لأبي الحجاج ابن غَمْر، وأشار البلَوي أيضاً إلى أنه ألّف كتابه المذكور إكمالا لكتاب أبي الحجاج واستِدراكاً على ما ليس فيه.[33]

ويبدو أن ابن غَمْر ألف الكتاب الأول ليشرح فيه الجانب النظري من صناعة الكتابة الديوانية وآداب المهنة المفروضة في الكُتّاب، ثم ألف الكتاب الثاني ليكون بمثابة التطبيقات على الأول.[34]

إن كفاءة ابن غَمْر في هذا الميدان هي التي رشحته لأن يكون بين كُتّاب الإنشاء الذين كانوا يدعون إلى تحبير الرسائل في الفتوحات وغيرها، وهي التي أهّلته ليدخل في خدمة السادة أولاد أبي حفْص بن عبد المؤمن وزير أخيه يوسف ورجل الدولة القوي في عهده، ومن هؤلاء السادة أبو محمد عبد الله وأبو زيد عبد الرحمن وأبو عبد الله محمد وأبو زكرياء يعقوب، ويبدو أنه كانت لهم أملاك بإشبيلية نظراً لعلاقتهم وعلاقة

أبيهم بهذه المدينة. ولعل هذه الأملاك هي التي سهر عليها زمناً صاحبنا ابن غَمْر، وإلى ذلك يشير ابن عذاري إذ يقول : «وفي هذه السنة (أي في سنة ثلاث وتسعين وخمس مائة) قُدّم يوسف بن عُمر – كذا – الكاتب المؤرخ بعد انسلاخه عن خدمة السادات بني السيد أبي حفص بن عبد المؤمن لتَصْيِير – كذا – ما كان يشتغل لهم به وينطوي عليه»[35]

ويبدو أن شهرة الرجل في تدبير الأشغال وتثمير الأموال لفتت إليه الأنظار، وكانت سببا في تقديمه سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة «على المستخلص بشَرَف إشبيلية ومدينة لَبْلَة وعلى السِّهام المنزوعة من أيدي الناس وتقييد ما يراه من مصالحها»[36] كما يروي ابن عَذَاري. ومعنى كلامه أن الرجل أصبح مسؤولا عما يشبه ما يعرف عندنا في المغرب اليوم بالأملاك المخزنية، وهذا ما عبّر عنه ابن عَذاري في موضع آخر بقوله : «وكان بإشبيلية ينظر في بعض الأشغال المخزنية والسهام السلطانية»[37] وهو أيضا ما عناه ابنُ سعيد بقوله السابق : «وقد ولي ابن غَمْر إشراف إشبيلية»[38]. أما المقّري فقد نعت الرجل بأنه «صاحب أعمال إشبيلية»[39]، وكلّ هذا يرجع إلى خُطّة الإشراف، لأن معنى هذه الخُطّة هو النظر في الأشغال المخزنية، ويُدعى صاحبها مُشرفاً تارة وناظراً تارة وعاملاً تارة أخرى مع تسامح فيما بين هذه الألقاب من فروق بسيطة، ومهما يكن من أمر فإن ابن غَمْر ظل في هذه الخُطّة طوال عهد يعقوب المنصور وأوائل عهد ولده الناصر، وقد كان منذ عُيّن فيها هدفاً لسهام الانتقاد، شأنه شأن أصحاب هذه الخُطّة التي لم يكن يسلم فيها أحد من كلام الناس، بل لم يكن ينجو من عقاب السلطان في معظم الأحيان، وقد رأينا ما قاله ابنُ وزير في أبي الحجّاج ابن غَمر وما قاله الشاعر المجهول فيه أيضا، ومن أمثلة ذلك أيضا ما قاله بعضهم يُحرّض يعقوب المنصور على أبي سليمان داود بن أبي داود الذي كان يلي إشراف إشبيلية قبل صاحبنا ابن غَمْر قال :

تَنَبَّهْ أميرَ المومـنين لحادثٍ فأنتَ إمامُ العدلِ فينا وقُدْوتُه
بلادُكَ لا ترجو سِواكَ لنُصرةٍ وداوودُ قد أفْنَى البِلادَ وإخوتُهْ[39]

ويبدو أن قرب أبي الحجاج من يعقوب المنصور بسبب اشتغاله بكتابة سيرته أخرس ألسنة خصومه، ولكن الأمر تغير في عهد الناصر، فقد نقل الوالي أبا الحسن ابن وجّاج من إشبيلية إلى مُرسِية لعدم قدرته أو تهاونه في مراقبة ابن غَمْر وعيَّن والياً جديدا على إشبيلية كان كما يقول ابن عذاري : «أشدّ شكيمة في امتحان يوسف بن

غَمْر الكاتب وأشد نكاية في جانبه، وكان أول ما قُلّد النظر في أعماله لم يزل متعطشا للإيقاع به وحاشدا للأسباب التي يعلم أنها تقدَح عند الخليفة فيه فجعل يرتاد الأنباء ممن يصل إلى الحضرة[40] من باغٍ يبغي شيئا عليه من سَفَلة الأسواق أو خَزَنة العمال الفارين بالحقوق المرتّبة عليهم أو المؤدّبين على ما اقترفوهِ وجَنَوْه، توخذ منهم الأرقام، وتُقبل منهم الأقوال التي تجري مجرى الأحلام، وتشنّع وتقام مقام اليقين، وَمَشى ذلك كله فوصل وذُكِر»[41].

وقد ساق ابن عَذَاري بعد هذا أبياتاً قالها مجهول يُغرى بأبي الحجاج ويحرّض عليه، وهي التي سبق ذكرها : «وكان من أثر ذلك أن استُدعي ابن غَمْر إلى دار الخلافة للتحقيق معه، فشدّ الرحال في الحين من إشبيلية إلى مراكش ولما أصبح على مقربة من هذه المدينة حدث ما يحدثنا عنه بقوله : «لما وصلت إلى موضع «تِقَطّينْ» لقيني أحد ثِقاتِ الأمير بجملة من خيْلٍ ورَجْل، وأحيط بي وبكل من كان معي من كل الجهات، ونيل جميع ما وصل من الأحمال للسلطان وقيد ماكان لي رجاء أن يكون فيها شيء ينكر علي من أسباب تدل على مصانعة أو مال أو غير ذلك مما يُخالف ماهو بسبيلي، وأُخِذ ما وجد لي وثُقف ما كان بيدي وما رَكِب عليه عيالي من أوعية وكتب وظروف وغير ذلك، ووصلتُ مترقَّباً بذلك كله إلى دار الإشراف وبقيتُ محبوسا بها، ولمّا كان ثالث وصولي أحضِر الشهود وفُتحت الشُّدود، وكَتَبت الشهود ذلك كله مفسَّراً وعُرِض على المقام الإمامي فنظر بنور الله وما جُبِل عليه من العدل والامتنان، وطبيعة الفضل والإحسان، فأمر بصرْف ذلك كله علي، وإسلامه إلي، وذلك بسبب تاليفي الذي ألّفتُه في محاسن والده المنصور»[42]. وهكذا خرج أبو الحجّاج من هذه المحنة سالما، و لم يُصبه ما أصاب عدداً من المشرفين الذين كانوا في هذا العهد يُنْكبون فيُغرَّمون ويُقْتَلون مثل محمد بن عيسى ومحمد ابن المعلّم اللذين كانا مُشْرفَيْن بإشبيلية قبل ابن غَمْر، فالأول نُكب وعُذّب وضُرب حتى مات فلُفّ في حصير، ورُبط في وسطه بحبل ورُمي به في وادي إشبيلية»[43]، والثاني أُمِر بسجنه وأُخِذ ما بيده فلم يبق له سَبَد ولا لَبَد، وتفرقت جميع أمواله شَذر مَذَر، وضُربت عنقه بعد محنة عظيمة».[44]

وفي «البيان المغرب» أيضا نظائر أخرى لنهايات فظيعة لأصحاب هذه الخطة في عهد الموحدين[45]، ويبدو أن ابن غَمْر كان محظوظا إذ أنّه عُزل أو اعتزَل بعد هذه الحادثة و لم نجد له ذكراً بعدها.

ونُشير أخيراً إلى أن صاحب «الأنيس المطرب» نعت أبا الحجّاج يوسف بن غَمْر

بالقاضي[46]، وزاد عبد الله عِنان بأنه كان من قضاة عبد المؤمن،[47] ونظن أن صاحب «الأنيس المطرب» لم يكن دقيقا في استعمال الصفة وأن الأستاذ عِنان ربما يكون خلط بين صاحبنا وبين شخص آخر.

وقد وجدنا البَلَوي مؤلف «العطاء الجزيل» ينعت أبا الحجّاج بن غَمْر بالشيخ ويترحم عليه[48]، وربما استفدنا من هذا أنه توفي قبل سنة عشر وستمائة وهي السنة التي شرع فيها البلَوي في تأليف كتابه المذكور.[49] هذا وقد وجدنا على يمين ترجمة صاحبنا في مخطوطة الخزانة الحَسَنية رقم 5049 طرّة امَّحى بعضها بسبب البلل والرطوبة وبقي منها ما يلي : «هو أبو الحجاج بن غَمر رحمه الله... وَوَلِيّ الإشراف بإشبيلية، ونال دنيا عريضة». وبعد هذا مَحْوٌ وثَقبٌ، ويستفاذ مما بقي من الكلام أنه اتُّهِم بالْغُلول وأنه كان بريئا من ذلك، وفي آخر الطرة ذكرٌ لتاريخ وفاته وأنها كانت سنة... وستمائة. وسنرى أنه ذكر في تاريخه أعلاماً نص على أنهم توفوا سنة 602 هـ، كما أن محنته كانت في سنة 604 هـ وأغلب الظن أنه توفي قبل 610 هـ كما ذكرنا بقليل.

هذا كل ما وقفنا عليه فيما يتعلق بحياة الرجل، أما آثاره الكتابية التي لم يصلنا إلا أسماؤها فهي :

1 - «الحُلَى الكُتَّابِيَة والتُّحَفُ الأدَبِية»

وقد ذكره ابن الأبّار في «التّكملة»، وقال إنه وقف عليه، وهو كتاب مفقود، ويبدو من عنوانه أنه يندرج في سلسلة مؤلفات وضعها أندلسيون وحذوا فيها حذْوَ ابنِ قُتَيْبةِ في كتابه «أدب الكاتب»، ومن هذه المؤلفات أيضا كتاب «تسهيل السبيل إلى تعلّم الترسيل» للحميدي، وكتاب لأبي محمد القاسم بن أيوب الطائي[50]، وكتاب «ترتيب الأعمال السُّلطانية في الدول الأندلسية» لأبي الحسن علي بن خيره المَيُورْقي[51]، وكتاب «المرشد» لأبي الحسن شُهَيد بن محمد بن شُهيد، وقد جمع فيه مؤلفه الذي تولى خطة الإشراف غير مرة «فنوناً من علم الحساب والفرائض وصنعة الزِّمام ومساحة الأرض». قال ابن عَسْكَر : «وهو كتاب لم يوضع في فنه مثله فيما أعلم»[51 م]

ومن هذه التآليف أيضا كتاب «مِنْهاج الكُتّاب» لأبي عامر السالِمي[52] وكتاب «رَيْحان الشباب، وريعان الألباب» لابن المَواعيني[53] الإشبيلي، وهو معاصر لابن غَمر وإشبيلي مثله، وكان كاتبا لأبي حفص بن عبد المؤمن كما كان ابن غَمْر كاتبا لأولاد أبي حفص.

ولعل تأليف هذه الكُتب في هذا العصر كان يُلبّي حاجة المتأدبين الراغبين في الانخراط في سلك الكتّاب، وقد نفقت سوقهم وكثر استخدامهم يومئذ.

2 – كتاب «الوجيز في الترسيل»

سمّاه البَلَوي ثلاث مرات في «العطاء الجزيل»[54]، ولم يذكرهُ ابن الأبّار كما رأينا، والظاهر أنه غير كتاب «الحُلَى الكتّابية» الذي ذكره، فكتاب «الوجيز» هو مجموع يشتمل على رسائل مُوحّدية وغيرها، وهو سابق على كتاب «العطاء الجزيل» للبَلَوي كما يدل على ذلك قوله : «وقد كنْت سميتُه في الصدر : [تشبيب الإبريز، والمزيد الأحق بالتبريز، على ما جاء من الترسيل في كتاب ابن غَمْر المسمَّى بالوجيز]»[55].

ويدل على ذلك قول البلَوي أيضا متحدثا عن مخدومه السيد أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن عبد المومن : «وكان روَّض الله قبره، قد أُعلِم بشروعي في هذا المجموع فحسّن لي فيه رأيي، وأمر بأن يُقَوَّى فيه عزمي ويتأكّد سَعْيي، وأخرج لي من خزانته جملةً من الرّسائل الكبائر، المذخورة عنده في الأعلاق والذخائر، مما أمرني بإيراده في خلال أبوابه وأثنائِها، ليحلّ منها محلّ القلوب من ضلوعها وأحنائها، والرسائلُ التي وردت منها في الوجيز استغنيت في هذا المجموع عنها وفاء بالربط، ووقوفا عندما ذكرت في الصدر من الشرط»[56]

3 – تأليف في محاسن المنصور ويسمى أيضا «تاريخ دولة المنصور» ويُدعى أحياناً بالتاريخ اختصاراً[57]

لعلّ هذا الكتاب هو أول حلقة في سلسلة الكتب التي أُلّفت في سِيَر ملوك المغرب البارزين، ومن أشهر هذه السِّيَر : كتاب «بديع المسالك في تاريخ الأمير أبي مالك» لعبد العزيز المَلْزوزي، وكتاب «المُسْنَد الصحيح الحسن في مآثر السلطان أبي الحسن» لابن مرزوق، و«سيرة أبي عثمان الأصغر» للتّاورتي، وكتاب «المُنْتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور» لابن القاضي، و«الممدود والمقصور، من سنا السلطان المنصور» لابن عيسى التّملي، ثم أصبح هذا سُنّة متبعة لدى المؤرخين المغاربة المتأخرين، ومؤلف هذه السيرة هو واحد من مؤرخي الدولة الرسميين، وكما هو معروف فإن لقب مؤرخ الدولة مايزال معروفاً في المغرب إلى يومنا هذا.

وإذا كان تاريخ ابن غَمْر يُعتبر مفقودا الآن فإننا نجد نُقولاً عنه في بعض المصادر

التاريخية والجغرافية والأدبية، وسنعتمد عليها في تكوين فكرة عن هذا التاريخ، ويعتبر «البيان المُغرب» لابن عَذاري في طليعة المصادر المذكورة، فقد عدّه في المقدمة من جملة التآليف التاريخية التي اعتمد عليها، وسماه : كتاب «يوسف الكاتب»[58]، ونقل عنه في القسم الثالث عشر مرات كما ذكرنا قبل ؛ فمن ذلك الفصل المُتعلّق بالغزوة المعروفة بغزوة شَنْتَرين، وهي التي أصيب فيها الخليفة يوسف بن عبد المومن وتوفي على إثْرها، ويشتمل هذا الفصل على وصف أحداث هذه الغزوة ومراحلها ويعرض إلى الاضطراب الذي حدث عند الرحيل، وقد كان ابن غَمْر شاهد عِيان، وقريباً من السلطان، وفي هذا يقول : «حضرتُ يومَ هذا الإقلاع وليلَه، فما رأيتُ مثلَه، في تاريخ قبله، ولا يحصر واصف هوله».[59]

ونعرف من النصوص التي اقتبسها ابن عذاري من تاريخ ابن غَمْر أنه شهِد معظم الأحداث البارزة في عهد المنصور وكان موجودا فيها حضراً وسفراً.

فقد حضر جلوس يعقوب المنصور للأحكام وشاهده وهو يباشرها بنفسه في المسجد الجامع المجاور لقصر الحَجَر، وهو المعروف اليوم بجامِع الكُتُبيين قال : «ولقد حضرت لأناس من السّوقَة والتجار ادّعوا على السيد أبي زيد فمنهم من قال : «أهديت له فرسا وآخر جارية وشتى دعاوي، فكل أرضاه، ووفّى له ما ادّعاه».[60] وشاهد كذلك بناء مدينة الصالحة بمراكش في عهد المنصور وتحدث عنها.[61]

ومشى في ركاب المنصور لما توجه بجيشه إلى إفريقية سنة ثلاث وثمانين وخمسمائة، ونظن أن الفصل الخاص بهذه الحركة في «البيان المُغرب» هو من كلام صاحبنا ابن غَمر في تاريخه، ونحس ذلك من أسلوب السجع المعهود لديه، ولو أن ابن عذاري لا يحافظ عليه، ويتصرف فيه بالاختصار والحذف.[62]

وقد وجدنا تشابها بين فِقرٍ وردت في «البيان» تصف بعض مراحل الحركة المذكورة وفِقرٍ أخرى نقلها التجاني في رحلته منسوبة إلى أبي الحجّاج، قال : «وذكر أبو الحجاج مسير أبي يوسف المنصور إلى توزر فقال : «وتمادى به السير إلى المَلاّحة المجاورة لتوزر، وهي من غرائب الدنيا التي أغفلها المؤرخون، وأهمل وصفها الإخباريون، فإنها أميال في أميال سطحها واحدٌ كاللُّجَين المسبوك، أو المرمر المحكوك، يكاد ينفذه البصر لصفائه، وكأنما هو غدير جمد بمائه»[63]. ثم ذكر بعد هذا وصفه للسبخة وكيف أنّها انشقت في آخر المسيرة وساخت الجِمال فيها بأحمالها.

وإذا كان ابن عذارى نقل بعض كلام ابن غَمر في وصف هذه الحركة دون أن يسميه فإنه نقل كلامه في غزوة «الأرْك» وسماه، وسنثبتُ بعضه في آخر هذا البحث.

ومن الأحداث البارزة التي سجّلها ابن غَمْر محنةُ ابن رشد، وقد وجدنا ابن عذاري هنا أيضا ينقل كلام ابن غَمْر في هذه المحنة ولا ينسبه إليه.[64] ولكن ابن عبد الملك نقله ونسبه إلى صاحبه. فقد ذكر أن ابن رشد نكب النكبة الشعناء في عام ثلاثة وتسعين وخمسمائة وقال : «وقد ألم أبو الحجاج بن عمر – كذا – بذكرها في تاريخه وقال : « وأما أبو الوليد ابن رشد فكان قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قديماً وحشةٌ جرّتها أسبابُ المحاسدة، ومنافسة طول المجاورة، وانتدب الطالبون للسَّعْي أشياء عليه في مُصنّفاته تأولوا الخروج فيها عن سنن الشريعة، وإيثاره لحكم الطبيعة، وحشروا منها ألفاظاً عديدة، وفصولا ربما كانت غير سديدة، وجمعت في أوراق، وقيل إن بعضها ألفي بخطه. ومشى رافعوها إلى حضرة مراكش سنة تسعين، فشَغَلَ عن الالتفات إليها، والوقوف عليها، ما كانت الحال بسبيله من الاستعداد، والنظر في مُهمات الجهاد، فنكص الطالبون على أعقابهم، وقنعوا من الظفر بسرعة إيابهم. ولما كان الوصول إلى الأندلس اشْتُغل بما كان من أمور الحركات، فكسدت سوق السّعايات، والأعداء – لا كانوا – لا يسأمون من الانتظار، ويرقُبون أوقات الضّرار، فلما كان التلوم من المنصور بمدينة قرطبة، تجددت للطالبين آمالهم، وقوي تألبهم واسترسالهم، فأدْلَوا بتلك الأُلْقيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع الهفوات، الماحية لأبي الوليد كثيراً من الحسنات»[65].

والنص طويل يقع فيما يقرب من صفحتين ومعظمه بلفظه عند ابن عذاري ولكنه كما قلنا قبل لم ينسبه إلى ابن غَمْر، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن معظم الفصول المسجوعة المتعلقة بعهد يعقوب المنصور وأوائل عهد الناصر في «البيان» هي من إنشاء ابن غَمْر. وثمة أحداث وقعت في عهد الناصر وأوردها ابن عَذاري مصرِّحا بنقله فيها عن يوسف بن غَمْر في تاريخه وهي :

1 – السيل الشنيع بإشبيلية الذي هلك فيه أمم لا يحصيهم إلا الله[66].
2 – وصول الأمر إلى إشبيلية بضرب الآلات وشراء الدروع المحكمة.[67]
3 – امتحان ابن غَمْر وقد سبق ذكره.[68]

وبهذه الحادثة تنتهي الروايات عن مؤرخنا في «البيان المُغرب».

وقد نستنتج من هذا أن ابن غَمْر ربما رفع تأليفه في مآثر المنصور إلى هذا الخليفة في حياته، ثم أضاف إليه بعض ما جدّ من أحداث بعد وفاته.

وثمة ما يدل على أن تاريخ ابن غَمر تناول كذلك بعض الأحداث السابقة على عهد المنصور، فقد نقل عنه مؤلف «الأنيس المطرب» ما يلي : «وذكر القاضي - كذا - يوسف بن عمر - كذا - المرؤخ لدولتهم - يعني دولة الموحدين - أن يوسف (بن عبد المؤمن) بويع بيعة الجماعة واتفقت الأمة على بيعته يوم الجمعة ثامن ربيع الأول سنة ستين وخمسمائة، وذلك بعد وفاة والده بسنتين لأنه لما بويع بعد وفاة والده توقف عن بيعته قوم من أشياخ الموحدين وامتنع من بيعته أخواه السيد عبد الله صاحب بجايَة والسيد محمد صاحب قرطبة، فكفّ عنهما و لم يطلبهما بالبيعة و لم يتسم بأمير المومنين حتى اجتمع عليه الناس»[69]

وبعد، فقد ذَكَرْنا حتى الآن أربعةً من المؤرخين الذين وقفوا على تاريخ ابن غَمر ونقلوا عنه وهم ابن الأبّار وابن عبد الملك وابن أبي زَرْع والتّجاني، ونضيف إليهم مؤرخاً خامساً وهو ابن سعيد الذي ندين له بضبط شهرة أبي الحجّاج يوسف، فقد ذكره بشهرته الصحيحة منقوطة ومشكولة خمس مرات في كتابه «الغصون اليانعة».

أولها في ترجمة أبي العباس أحمد بن جُرْح البلَنْسي، قال : «وذكر ابن غَمْر في تاريخه أنه كان متفنّناً في العلوم مُحيطاً بكثير من الفلسفة وأن وفاته كانت في سنة إحدى وستمائة في سفرته مع النّاصر إلى إفريقية».

وثانيتها في ترجمة ابن الياسمين الشاعر الحَيْسوبي المعروف قال : «وذكر ابن غَمْر في تاريخه أنّ وفاته كانت في سنة إحدى وستمائة».

وثالثتها في ترجمة الأستاذ النحوي أبي الحسن هُذيل، قال : «ذكر ابن غَمْرٍ في تاريخه أنه مات في سنة اثْنتين وستمائة»، والمرة الثالثة في ترجمة القاضي الأديب أبي حفص عُمر السّلمي، قال : «وقفت على ترجمته في تاريخ ابن غَمر».

أما المرة الرابعة والأخيرة ففي ترجمة الشاعر الجراوي، قال : «وقفت على ترجمته في تاريخ ابن غَمر». وقد وردت شهرة أبي الحجّاج منقوطة ومشكولة في جميع المرات المذكورة، ولابأس أن نُثْبت صورة واحدة منها فيما يلي :

أما السيد الإبياري ناشر الكتاب فلم يحسن قراءة الأسم مع أنه واضح كما رأينا وصحّفه حيثما ورد إلى ابن عُمر. ولعلنا بعد هذا نستطيع أن نتعرف من خلال نُقول هؤلاء الأعلام على شيء من شكل هذا التاريخ المفقود، فهو أولاً تاريخ يلتزم فيه صاحبه السجع، وهذا آتٍ من كون ابن غَمْر كان كما رأينا من كتاب الدواوين الذين يعتبرون السجع حلية من الحلى التي لابد منها للكتّاب.

– وهو ثانيا تاريخ يُعنى بتدوين الأحداث البارزة وسرد الأخبار بطريقة تعتمد على المشاهدة والمعاينة إلا في أخبار نادرة كهذا الخبر الذي يذكره ابن عذاري في آخر سياق أخبار ابن غانية ودخوله بجايَة، وهو كما يلي : «قال أبو الحجاج يوسف بن غَمر : أخبرني القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم قال : لما أقيمت راية المذكور (يعني ابن غانية) بإزاء المنبر واشتغلوا عنها بما كانوا فيه من النظر خرّت على وجهها واندق من القناة قائمها فتفاءل الناس بإنذارها بقِصَر مدّته وزوال دولته».[70]

وهو ثالثا يُعنى بتسجيل وفيات أعلام العصر، فقد نقل عنه ابن الأبّار وفاة نَام بن محمّد البهْراني اللّبْلي قال : «وتوفي في سنة ستمائة، وذكر وفاته أبو الحجاج بن غَمر في تاريخه»[71].

ولما ذكر الخلاف في تاريخ وفاة ابن رشد الحفيد أشار إليه فقال : «وغلط ابن غَمْر فجعل وفاته تاسع صفر سنة ست وتسعين وخمسمائة»[71م] ولم يكن يكتفى بتسجيل الوفيات فقد كان كما يستفاد من نُقول ابن سعيد المذكورة يُدوِّن تراجم تامة. وقد وردت شهرة المؤرخ في النص المذكور خالية من التصحيف في مخطوطة الخزانة الحَسَنية، وفي طبعتي قُديْرَة والعطّار، أما نسخة الخزانة العامة رقم 4135 فقد جاءت الشهرة محرفة إلى ابن عمر.

وهو رابعاً وأخيراً كان يشتمل على تراجم بعض أعيان العصر من قضاة وشعراء وعلماء عرفهم المؤرخ عن قرب، فقد نقل عنه ابن سعيد في «الغصون اليانعة» خلال ترجمة ابن جُرْح الذهبي صاحب ابن رشد الحفيد ما يلي : «وذكر ابن عمر (صوابه غَمْر) في تاريخه أنه كان متفننا في العلوم محيطا بكثير من الفلسفة وأن وفاته كانت في سنة إحدى وستمائة في سفرته مع الناصر إلى إفريقية، وكان ممن طلب عند محنة أبي الوليد ابن رشد في مدة المنصور من أهل الفلسفة فلم يوجد فبلغه أنه في خدمة السيد أبي الحسن علي بن أبي حفص بن عبد المومن بغرناطة فكتب له في أن يجمع جمعا ويوقف بينهم حتى يلعنوه فلما وصله الكتاب وقف عليه أبا جعفر في خلوة، فقال أبو جعفر : «ألاَ لَعْنَتُهُ على الظَّالِمين»، فضحك السيد وقال : عجّلت بالمكافأة ياأبا جعفر، وبدأتنا بما استحيينا أن نبدأك به، وبالله لقد يشق على مقابلتك بما أُنفّذ به الأمْر لكن ليس من ذلك بدّ، وقد رأيت أن يكون على خلوة فجمع خواصه ولعنوه فجعل يقول : ﴿رَبَّنَا لاَ تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّاب﴾. وتلطّف السيّد في أمره والجواب عن مسألته، ثم إنه بلغ بعد ذلك

الغاية القصوى بالحصرة حتى قُدّم على طلبة الحَضَر فصار من أخص الجلساء وأرفعهم منزلة عند المنصور ثم عند الناصر».[73]

وقال ابن سعيد في «الغصون» أيضا في ترجمة القاضي أبي حفْص عُمَر السلمي ما يلي : «وقفتُ على ترجمته في تاريخ ابن عمر» (صوابه ابن غَمْر)، وقال في ترجمة الشاعر أبي العباس أحمد الجراوي ما يلي : «وقفت على ترجمته في تاريخ ابن عمر» (صوابه ابن غَمْر).[74]

ولعل هذه النُّقول التي لا تحتاج إلى تحليل تدلنا على حجم هذا التاريخ وقيمته، ولاشك أنه كان يَخْتزن بين دفتيه ثروة تاريخية وأدبية لا تعوض، ومع أننا لا نجد نقولا عنه في المصادر التي ظهرت بعد القرن السابع الهجري فإننا لا نفقد الأمل في ظهوره لاسيما بعد ظهور ما وُجِدَ من تاريخ البيْذَق وتاريخ ابن صاحب الصَّلاه وتاريخ ابن القطان وغير ذلك مما كان يُعتبر مفقودا، ولعلنا نتفاءل بخبر طريفٍ ورد في مقدمة زميلنا الدكتور عبد الهادي التازي لكتاب «المنّ بالإمامة»، فقد قال في هذه المقدمة إن النقل عن ابن صاحب الصلاة «اختفى أواخر القرن السادس وأخذت تعوّضه نُقول عن أبي الحجّاج يوسف بن عمر – كذا – مؤرخ البلاط الموحّدي الجديد». ثم علّق على هذا الكلام في الحاشية بما يلي : «وتتميما للحديث عن أبي الحجج الإشبيلي أذكر أني وقفت على لائحة في معرض المخطوطات بغرناطة (25 – 10 – 62) تضمنت مؤلفات تاريخية هامة وكان من بينها تاريخ الموحدين لأبي الحجاج هذا»[75] ونحن كما قلنا نعتبر هذا الإخبار فالاً حسناً بأن هذا التاريخ سيظهر إن شاء الله.

ولا أريد أن أختم هذا العرض المتواضع الذي حاولتُ فيه تصحيح اسم أحد المؤرخين والتعريف به دون الإشارة إلى أمرين اثنين :

أوّلهما أننا ما زلنا في حاجة إلى نشر المزيد من تراث الغرب الإسلامي، ولكن هذا النشر لن يكون نافعا حق النفع إلا إذا قام على أسس من الضبط الصحيح والتحقيق العلمي النقدي، ومن المؤسف أن عدداً من الأصول المنشورة تخلو من هذا فتكون سببا في انتشار الأخطاء وتعميم الأوهام.

وثاني الأمرين أننا في ميدان تاريخ الأندلس والمغرب على وجه الخصوص في حاجة إلى تاريخ للتاريخ يعرّف بالمؤرخين في جميع العصور ويتتبع آثارهم في ضوء ماجدّ من مطبوعات ومخطوطات، نقول هذا لأن المجهود الذي قام به «بونس بويجس» في تأليفه

عن المؤرخين والجغرافيين الأندلسيين طال عليه سالف الأمد، كما أنه في حاجة ماسّة إلى المراجعة والتصحيح.

وإذا كان الدكتور حُسين مُؤنِس قد قام بهذا بالنسبة إلى تاريخ الجغرافية فإن تاريخ التاريخ في الأندلس ما يزال في حاجة إلى مثل هذا العمل.

أما المؤرخون والجغرافيون في المغرب فإننا لا نعرف من نهض بالتاريخ لهم إلا ما كان من محاولة جزئية قديمة قام بها المستعرب المشهور إ.ل. بْرُوفَنْسال، ونعني بها كتابه الذي سماه «مؤرخو الشرفاء»[76]. وقد أرّخ بروفَنْسال في هذا الكتاب للمؤرخين الذين ظهروا في عهد الشرفاء السّعْديين وعهد الشرفاء العَلَويين. ونحن ننتظر من يكتب تاريخ المؤرخين في العهود السابقة بدءاً من العهد الإدريسي. ومن الملاحظ أن عدد هؤلاء المؤرخين بدأ قليلا ثم تزايد بكيفية تدريجية، ومن الملاحظ أيضا أن بين تاريخ الأندلس وتاريخ المغرب تداخلا كبيرا وتواصلا دائما.

ومن هنا فإن مؤرخي الأندلس يُعتبرون مؤرخين للمغرب والعكس صحيح. وأوضح مثال للأوّلين شيخ المؤرخين ابن حيَّان، والأمثلة للآخرين متعددة ولاسيما في عهود المرابطين والموحّدين والمَرينِيين، وهي عهود الوحدة بين الأندلس والمغرب وما صاحبُنا أبو الحجّاج يوسف ابن عَمْر إلاّ واحد من مؤرخين أندلسيين ومغاربة ظهروا في عهد الموحدين، ومنهم من وصلتْ إلينا بعض آثارهم مثل البَيْذَق وابن صاحب الصلاة والتادِلي وابن القطّان وابن عبد الملك وصالح بن عبد الحليم.

ومنهم من تُعتبر آثارهم مفقودة الآن مثل الأشيري وابن الخشّاب وابن اليَسع وابن سميرة، وابن بيرة، وابن حمادو، وابن هرودس، وأبو الحسين الشريشي، وأحمد ابن هارون السماتي، وغيرهم ممن نجد النقل عن تواريخهم في بعض المصادر. ونسأل الله أن ييسر العثور عليها في المستقبل القريب.

*
* *

الملحق الأول
غزو الخليفة يوسف بن عبد المؤمن لغرب الأندلس (البرتغال)

«قال أبو الحجّاج يوسف بن عَمْر رحمه الله : «لما قصد أمير المؤمنين في هذه الحركة التي تُوُفّي فيها إلى عدوِّ الغَرْب ابن الرِّنْك اللّعين، لسوء مجاورته وشدّة إضراره بالمسلمين، عَزَم على قصْد مدينة شَنْتَرين أشدِّ بلاد ابن الرِّنك سروراً، وأكثرها حبوراً، وأكبر بلاده أجناداً، وأقواها استعداداً، فَبَرز عليهم تبريزاً أذْهَل حُلوم الكافرين، وفتَّ أفئدة الدّانين منهم والقاصين، في أمم لا تُحْصى، ولا تُكاثَرُ بالرّمل ولا الحَصَى، والبلدُ لحسْن عِمارته، والتفاف أشجاره واتصال جنّاته، واينا ع ثمراته، ليس له مَسْلك إلا من خلال تلك الأغصان، وفي أثناء مُنْعَرجات ما أحْدَق به من اشتباك الكُروم والتِفافِ الغِيطان، فكأن أشخاص الفرسان عند رؤيتها تَتَوارى بالظلال ويستُرُ ظهورَ حُسنِ هيئتها فروعُ الأشجار وأسْنِمَة الجبال».

«قال يوسف بن عَمْر: «فلما استراثَتْ من جهاتها الأنباء، وطال لِغَير طائل الثّواء، عَزَم أمير المؤمنين على الارتحال، وترويح الجيوش والنُّفوس من السّآمة والكلال، فأمر بالرحيل ليلاً فاضطربَ إقلاع الناس اضطراباً شنيعاً، وكثُر الضجيج واختلاط الأصوات، وتهوّلت المحلات، وأخذ العموم على شتّى المسالك فلا ترى سميعاً ولا مطيعاً. وقد كان ثِقاتُ الخليفة تطوّفوا أوّلَ الليل على الرؤوس والجموع، وأوعزُوا إليهم ترتيب التحرك وكيفية القلوع، وأن يكون كل قبيل من جهتهم ثابتين مُرْصِدين حتّى ترحلَ الحُمولة والأثقال، وتتخلّصَ إلى السَّعة من المضائق والأوحال، فلم يُوقَفْ عند معاقد هذا الاعتزام، ونُثِر ما عُقِد من ذلك النظام، ولم يُهْتَدَ لشيء من هذه الأحكام، وتَوهّم الناس أن الأمير قد أقلع سَحَراً، واحتاط لإجازة النهر مبكّراً، وبادروا للتقدّم، وما تهيّبوا عواقب التحكم، ولما اتّضح الفجْر وانْقشَع الظلام، لم تصحّ أضْغاث تلك الأحلام، وبَطَلَت الظنون والأوهام، فمضاربُ الأمير في منزله لم يقوَّض بها طُنُبٌ ولا أوتاد، ولا خُلِع من مركزه عِماد، فبُهِت من بُهت، وحَمِد رأيَهُ من لَزِم الصبرَ وثَبَت، فركِب الخليفة وليس بساقَته إلا القليل غير مستعدين ولا شاكّين، أكثرهم في ثياب السّلم، وكما أفاقوا من سُكْر النوم، فالتأم من كل صنف من الناس من حَضَر، وأقبل من سمع

طبل الإقلاع وتبصَّر، وانحدر الأمير من هذا المنزل، وبقي ابنُه المنصور في الموضع المذكور يرتّب من يُظاهِر الرومَ عند ظهورهم، ويقاوم درْءهم وما يُدِلّون به من غرورهم، وهو يَمدّ الحاضرين بشهامته، ويُقوِّيهم بصرامته، وانْحَفَز المنصور باللِّحاق بأبيه، وقد توالت منه عليه الرّسل واستوحش مِنْ تأخّره وَوَجَدَ إشفاق الأب على بنيه. وعندما تنفس مُخَنّق الكفار، ووجدوا السبيل إلى التفلّت من الأوكار، تسرّبوا بين تلك الأشجار، وانحدروا من جَنَبات الأوعار، كالسّباع الجياع، فحافوا على [من] تطرّف من الحُمولة وانتهزوا الفرصة في أولئك الفرسان والأَتباع.

قال يوسف ابن غَمْر المؤرخ : «حضرتُ يوم هذا الإقلاع وليله، فما رأيتُه في تاريخ مثله، ولا يحصر واصف هوله، ولما عرف الخليفة بدنوّ الروم من ساقَته، وباجْترائهم على الاقتراب من أكناف ساحته، أمَرَ بضرْب الطُّبول، وإشراع الألْوِية في النصول، فأقبلوا لأصوات الطبول مُهْطِعين، ودفع من كان بجناحَي الساقة على من وجدوا من الروم منبسطين، وغادروهم في مصارعهم مجدّلين، وحان لهم شَرٌّ يوم ما ظنوا أنه يَحين، وأخذ ثأر الشّهداء في الحين، ونزل أمير المؤمنين بعُدْوة الوادي، وقد بدت من جُرْحِه البوادي، وأمر بتفرّق الجموع ورجوع كل واحد منهم إلى قبيلته من العموم، واستقبل مَوْسِطة البلاد، وأباح فيها مبالغة الفساد، وأمر بتخريب ما وُجِد من المباني وتغوير المياه واستئصال الأشجار، وانتهاب الزروع وتحريق كلّ ما يُمْكن تغييرهُ وإزالة عينه بالنار».

* * *

الملحق الثاني
آخر غزوات المنصور في الأندلس

«ولما بَلَغ المنصور بقرطبة مُراده وأحْكم تدبيرَه وأكمل استعداده، تَحَرّك رحمه الله على أيْمَن الأقدار، ومُساعدةٍ من خِدمة الليل والنهار، وأخذ على طريق طَلَبيرَة وقد كان أذْفُونْشُ اللّعين عند إشْراف المنصور على بلاده بعساكر المسلمين قدّم رُسلَه في

طلب المُهادنة والاستسلام، والوقوفِ عند الأمر والالتزام، فَنَظَر المنصور بِنُور التوفيق والرشاد، ألاّ يَحُلّ ما انعقَدَ عليه العَزمُ من صَرِيمَة الغزْو والجهاد، فانصرف رسله من غير جواب، إلاّ انتظارَ سِنانٍ وصارِمٍ قَضَّاب.

وتمادى المَشْيُ على هذا الأسلوب، وعلى ما أُمِّل من المرغوب، حتى كان الإلمام بِطُلَيْطِلَة، فَغَشِيَها أعظمُ ممّا تقدّم من الانتهاك والانتهاب، بالاستئصال والإتلاف والإذهاب، ثم اتصلت الأنباءُ أنّ الكافِر البَرْشَلونِي أمدّ أدفونْش بِرِجاله وأبطالِه وهم بحِصْن مَجْرِيطٍ يُقدّمون ويؤخّرون، ويخوضون فيما لا يفعلون، فقصد المنصور إليهم وصمَّمَ نحوَهُم تصميم الواثق بالعلي الكبير رجاءَ أن تَزَلّ أقدامُهم، وعسى أن يحركهم حمامهم، وعندما أشرف المسلمون على الحِصن المذكور، وأحدقوا به إحداق الهالات بالبدور، وأكثروا التهليل والتكبير والتعظيم للعلي الكبير، فكادت تنصدع لصيحتهم أكبادُ الصخور، ويهتز لصكتها رميم أهل القبور، فعند ذلك انصدعَتْ جموعُ أذْفونْش وأسلمه أحلافه وجعله يتعلق بجباله، لحرقه وأوجاله.

ولما بلغ المنصور على حصن مَجْريط فوق ما أمل من القصود وضعضعت صكة وطئه قاسيات القلوب ومزقت فُلّ الكافرين من الحشود والجنود، وعلم الكافر أنه لا يملك من أمره فتيلاً، ولا يحاول في كشف ما أنزل الله سبحانه متصرفاً ولا تحويلاً، استقبل المنصور بحركته وجه الشرق فأخذ من حِصن مَجْريط على وادي الحِجَارة في منازل وربوع، وأشجار وزروع، فمشى العمل فيها على ما تقدم من الترتيب، في الاستئصال والتخريب، ولمّا حلّت العساكر بساحتها، وانبسطوا على جنباتها، تسابق بعض الناس إلى البلد وقد كان الكافر شَحَنها بجملة رجاله وكماته، وأهل الثقة عنده من حُماته، فخرجوا إلى الطايشة من أتباعِ المحلّة وسوادِهم، فظهروا عليهم في طرادهم، حتى توالى السابقون فأكبوهم على أذقانهم، وأوردوهم بين قتيل وجريح في أنقابهم وأكنافهم.

ولما كان من الغَدِ أخذ الناس أُهْبَتهم للتبريز، ووقفوا عليهم بالقبائل على مراتب التمييز، فبُهت الكافرُ من ذلك الملأ الحضور، ويئسوا من السلامة كما يَئِسَ الكفار من أصحاب القبور، فروّح بالوادي المذكور ريثما خاطب البلاد، وبشّر بكيفية هذه الغزوة جميع العباد».

الملحق الثالث
محنة ابن رُشْد

«وقد ألمَّ أبو الحجّاج بن عَمْر بذكرها في تاريخه فقال : وأما أبو الوليد بن رُشْد فكان قد نشأ بينه وبين أهل قرطبة قديماً وحشة جرّتها أسباب المحاسدة، ومنافسة طول المجاورة، فانتدب الطالبون لنَقْد أشياء عليه في مصنفاته تأولوا الخروج فيها عن سنن الشريعة، وإيثاره لحكم الطبيعة، وحشروا منها ألفاظاً عديدة، وفصولاً ربما كانت غير سديدة، وجُمِعت في أوراق، وقيل إن بعضها أُلْفِيَ بخطّه، ومَشى رافعوها إلى حضرة مراكش سنة تسعين. فَشَغَلَ عن الالتفات إليها والوقوف عليها ما كانت الحال بسبيله من الاستعداد، والنظر في مهامات الجهاد، فنكص الطالبون على أعقابهم، وقنعوا من الظفر بسرعة إيّابهم. ولما كان الوصول إلى الأندلس اشتُغل بما كان من أمور[1] الحركات، فكسدت سوق السعايات، وضرب عن كل طالب ومطلوب، والأعداء – لا كانوا – لا يسأمون من الانتظار، ويرقبون أوقات الضّرار، فلما كان التلوم من المنصور بمدينة قُرْطبة، وامتد بها أمد الإقامة، وانبسط الناس لمجالس المذاكرة، تجددت للطالبين آمالهم، وقوي تألبهم واسترسالهم، فأدلوا بتلك الألقيات، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع الهفوات، الماحية لأبي الوليد كثيراً من الحسنات، فَقُرِئت بالمجلس وتؤوّلت أغراضها ومعانيها، وقواعدها ومبانيها، فخرجت بما دلّت عليه أسوأ مخرج، وربما ذيّلها مكرُ الطالبين، فلم يمكن عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة الإسلام، ثم آثر الخليفة فضيلة الإبقاء، وأغمد السيفَ التماسَ جميل الجزاء، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور بجامع المسلمين، وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين، وأنه استوجب لعنة الضالّين، وأضيف إليه القاضي أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولي في هذا الازدحام، وَلُفّ معه في خِرَق هذا الملام، لأشياء أيضاً نُقمت عليه في مجالس المذاكرة وفي أثناء كلامه مع توالي الأيام، فأحضرا بالمسجد الجامع الأعظم بقرطبة، وتكلم القاضي أبو عبد الله بن مروان فأحسن، وذَكَر ما معناه أن الأشياء لا بد في كثير منها أن تكون لها جهة

(1) هنا ينتهي الخرم المشار إليه في النسخة ب.

نافعة وجهة ضارة كالنار وغيرها، فمتى غَلَبَ النافع على الضارّ عُمِل بحسبه، ومتى كان الأمر بالضدّ فبالضدّ، فابتدر الكلامَ الخطيبُ أبو علي بن حجّاج وعرّف الناس بما أُمر به، من أنهم مرقوا من الدين، وخالفوا عقائد المؤمنين، فنالهم ما شاء الله من الجفا، وتفرقوا على حكم من يعلم السرَّ وأخفى، ثم أُمر أبو الوليد بسكنى اليَسَّانة، لقول من قال إنه يُنسب في بني إسرائيل، وأنه لا يُعرَفُ له نسب في قبائل الأندلس، وعلى ما جرى عليهم من الخطْب فما للملوك أن يأخذوا إلاّ بما ظهر، فإليهما تنتهي البراعة في جميع المعارف، وكثير ممن انتفع بتدريسهم وتعليمهم، وليس في زمانهما من هو بكمالهما، ولا من نَسَجَ منوالهما».

الحواشي

(1) راجع على سبيل المثال : التنبيه على حدوث التصحيف لحمزة الأصفهاني وشرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف للحسن بن عبد الله العسكري.

(2) ظهرت طبعته الأولى في تطْوان عام 1950 بتحقيق «هُويسي مِرَنْدَة». وكانت الطبعة الثانية بتطوان أيضا عام 1960، وساهم فيها إلى جانب المستعرب المؤرخِ المذكورِ محمّدُ بن تاويت التطواني ومحمد إبراهيم الكتاني. أما الطبعة الثالثة فقد تمت بالدار البيضاء عام 1985، واشترك فيها محمد إبراهيم الكتاني ومحمد بن تاويت ومحمد زنيبَر وعبد القادر زمامة.

(3) انظر الصفحات التالية : 162، 163، 164، 173، 174، 177، 225، 239، 242، 251.

(4) راجع الترجمة الإسبانية المطبوعة في تطوان عام 1954 ج 1 ص : 95.

(5) العلوم والآداب والفنون على عهد المُوحّدين ص : 73.

(6) تاريخ المغرب والأندلس : 311 – 367 (ط. بيروت 1978).

(7) مجلة الأندلس. «Historiografia medieval hispano arabica», *Al-Andalus*, XXXVII (1972), 353-404

(8) عصر المرابطين والموحدين 2 : 14، 123، 126، 127، 210، 221، 271.

(9) منها نسختا الخزانة الحَسَنية بالرباط رقم 5049 ورقم 1411.

(10) مخطوطة «المغرب» لابن سعيد المحفوظة في دار الكتب بالقاهرة، تحت رقم 2712 تاريخ ص : 174 وعلى هذه المخطوطة حقق أستاذنا الدكتور شوْقي ضَيْف القسم الأندلسي من «المغرب». وانظر ج 1 ص : 382 من طبعته الثالثة.

(10م) «الفصول اليانعة» : 20، 22، 34، 49، 52 (مخطوط الإسكوريال 1728).

(11) يوجد القسم الثاني من هذا الكتاب في الخزانة الحسنية تحت رقم 6148 ونسخته مأخوذة من نسخة المؤلف.

(12) انظر ترجمة هذا الأمير ومصادرها في «الذيل والتكملة» 4 : 28 – 33.

(13) انظر ترجمته في «الذيل والتكملة» 6 : 52 – 54 – 8 : 519.

(14) انظر ترجمته في «الذيل والتكملة» 8 : 290 – 281 – 521.

(15) مخطوط الأسكوريال.

(16) «العطاء الجزيل» : 172 (والملحق) : 25.

(17) «قطوف دانية» : 17 – 18.

(18) عن مخطوطة «المغرب» لابن سعيد الموجودة في دار الكتب بالقاهرة تحت رقم 2712 (تاريخ) ص : 174.

(19) منها الطبعة التي بتحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، والطبعة الأخيرة بتحقيق الدكتور إحسان عباس ج 4 ص : 465.

(20) ج 2 ص : 763.

(21) «البيان المغرب» – قسم الموحدين – : 251. وقد وقع في البيت الثالث تحريف في قوله «ابن عمرو». وسيأتي الكلام عليه وفي قوله «لعلية» ولعلّها «بقسيَة» أو «بعليَة»، أي سبب عَلي بن وجّاج الذي كان والياً على إشبيلية وكان مسانداً له. أما التحريف الثالث فهو «المعتل» كما وردت في النسخ الخطية وفي المطبوع أيضا، وقد صوبتُها إلى «المقتل».

(22) توجد واحدة منها في الخزانة العامة بالرباط تحت رقم 200 ق، وتوجد النسخ الأُخرى في الخزانة الحسنية بالرباط تحت الأرقام التالية : 334، 336، 777، 2150، 5212، 6158.

(23) «التكملة» رقم : 2826.

(24) «الحُلة السيراء» 1 : 39 - 41.

(25) المصدر نفسه.

(26) «الجَمْهرة» : 91 (تحقيق المرحوم عبد السلام هارون).

(27) «المقتبس» ص 23 (تحقيق د. محمود علي مكي) ط. بيروت 1973.

(28) «الجَمْهرة» : 98.

(29) «نفح الطيب».

(30) «البيان المغرب» 3 : 152.

(31) «العطاء الجزيل» (ملحق) 25.

(32) «التكملة» رقم 2826.

(33) «العطاء الجزيل» : 172 (مخطوط خ.ح. رقم 6148.

(34) قد يكون مجموع الوجيز المذكور هو المجموع الذي نشر منه ل. بروفَنْسال «الرسائل الموحّدية»، وهو موجود الآن في المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد.

(35) «البيان المغرب»، قِسم الموحدين : 225.

(36) نفسه : 225.

(37) نفسه : 251.

(38) «المغرب».

(39) «نفح الطيب».

(39م) «البيان المعرب»، قسم الموحدين : 224.

(40) لعلّه يقصد حضرة إشبيلية.

(41) «البيان المغرب» : 251.

(42) نفسه : 251 - 252.

(43) نفسه : 135.

(44) نفسه : 139.

(45) نفسه : 158، 199، 224.

(46) «الأنيس المطرب» : 208 - 209 ط. دار المنصور 1972.

(47) عصر المرابطين والموحدين 1 : 406، 2 : 14.

(48) «العطاء الجزيل» .

(49) نفسه :

(50) «التكملة» رقم 2536 و«الذيل والتكملة» 5 : 544.

(51) «تخريج الدلالات السمعية» : 248.

(52) «الذيل والتكملة» 6 : 8.

(53) نفسه : 91.

(54) «العطاء الجزيل» : 171 - 172.

(55) نفسه : 172.

(56) نفسه : 171 - 172.

(57) «البيان المغرب»، قسم الموحدين : 252 و«التكملة» رقم 2826 ورقم 1207، و«الغصون اليانعة» : 39، 43، 69، 91، 98.

(58) «البيان المغرب» ج 1 ص :

(59) «البيان المغرب»، قسم الموحدين : 164.

(60) نفسه : 173 – 174.

(61) نفسه : 174.

(62) نفسه : 226.

(63) «رحلة التجاني» : 155.

(64) «البيان المغرب»، قسم الموحدين : 226.

(65) «الذيل والتكملة» 6 : 25، و«البيان المغرب»، قسم الموحدين : 226.

(66) «البيان المغرب»، قسم الموحدين : 239.

(67) نفسه : 242.

(68) نفسه : 251 – 252.

(69) «الأنيس المطرب» : 208 – 209.

(70) «البيان المغرب»، قسم الموحدين : 177.

(71) «التكملة» 2 : 421 طبعة «قُديرة».

(72) «الغصون اليانعة» : 69.

(72م) نفسه : 43.

(73) نفسه : 39 – 40.

(73م) نفسه : 91.

(74) نفسه : 43.

(75) «المنُّ بالإمامة» ص : 26 من الطبعة الأولى، وص : 20 من الطبعة الثانية والثالثة.

الألوان...
في الفُصحى والدراسات العِلمية واللغَوية

محمد بهجة الأثَري

قالوا : «العالَمُ شِعر».

وأقول : إنَّهُ(1) الألْوانُ رَونَقُه وفنونه وأخْيِلَتُه، وهنَّ رُواءٌ وفُتُونٌ وسِحر ! لقد أبدع الله الخلاّق العظيم، جَلَّ وعلا، هذا الكون العجيب باهِرَ الآيات ورائعَ الصُّوَر، ووشَّح عوالمه العلويّة والسُّفليَّة بالبهجة والنَّضارة، وألْقَى على كلٍّ ما خَلق منها أرديةً زواهيَ زائناتٍ من الألوان المختلفة، ومازج هذه الألوان المختلفة بالأنوار والأضواء، فزادت أزيانَها الخلاَّبة ألقاً ووهجاً، وأحدثَت جملتُها، وقد تحابَّت وتعاشقت وتمازجت، هذه المشاهدَ الروائعَ الفواتِنَ : تأسِر النَّواظر، وتخلِب الألباب، يَقِف النّاظر المتفكّر أمام كلّ مشهد منها مشدوهاً ومسحوراً، لا يملِك من اندهاشه وتَعجبه إلاّ أن يهتِف : «سُبْحَانَ الله الخَلاَّقِ العَظِيم» !

ومن اندماج الإنسان المتأمّل المتفكّر، بروحه وفكره، في معاني هذا «الوجود» وسحره – انبثق هذا التفرُّس والاستغراق في الملاحظة والدّرس والتعليل والاعتبار، ومن ثَمَّ أخذت تتكوَّن العلوم المختلفة والمتنوعة، رويداً رويداً، عند أجناس البَشر، وتُرتجل في لغاتهم الأسماء والأوصاف، وتُستَحدث التَّراكيب يعبِّرون بها عن المفاهيم والمُدْرَكاتِ الحسيّة والمعنويَّة في كلّ ماتتناوَحُ حوله الأنظار وتتناوله الأفكار بالتَّأمُّلِ والدّرس. ومن جملة ذلك تأتي أشياءُ عند كل أمة على قدر انشدادها إلى ظواهر هذه الطَّبيعة، واستغراق أفكارها فيها، واستيعابها لها تَفرُّساً واستبصاراً ودرساً، ثمّ استنباطاً وتوليداً وتأصيلاً وتفريعاً، ثمّ إبداعاً.

ولا نزاعَ في أن الأمَّة العربيَّة، العريقة بوجودها الضَّارب في أعماق الأزَل، قد كان لها الحظ الأوفر والأوفى من الانشداد إلى عوالم الطَّبيعة، والتَّفكّر في خلقها

وروائع آياتها وصورها وما عليها من مخايل الحسن وبهاء الألوان، لخاصّيّات توافرت لها، وتَسنّى لها بها الحظ العظيم.

من هذه الخاصّيّات، هذه الطَّبيعة التي تحتضنهم أكنافُها، وقد كساها الله تعالى الجمال، وخلع عليها أردية الصفاء : صفاء الآفاق والأجواء والصَّحْو الأشبه بالدّائم، تأتلق الأنوار والأضواء على مطالعها من النَّيِّرَيْن المتعاقبين والنجوم الثواقب والكواكب الزَّواهر، فتغترق بصر الإنسان أنَّى سارَ وتلفَّتَ ونظَر، فتشدُّه إليها شداً، مأخوذاً ومسحوراً أبداً، ومنها هذا الذي رُزقوه من الذكاء الثاقب والفكر النافذ والفِراسة اللمَّاحة في عقولهم المستبصرة المتطلّعة أبداً إلى الملاحظة لِتَعرُّفِ الأشياء، فلا تفتأ تُعِير كلّ شيء تبصره أو تحسّه اهتمامها البالغ، لا تَدَعُ منه شاذّة ولا فاذّةً... ثمّ خاصّية هذا البيان، وضلاعة المقدرة على ارتجال الأسماء للأشياء وتحديد أوصافها ونعوتها بجلاء وإحاطة، لِتُعْرَفَ وتَسْتَقِرَّ في الأذهان وتتداولها الألسنة.

ومن جُمّاع هذه «الخاصّيّات» كان في العربيّة الفصحى هذا الفيض الغزير الثّرّ من الكَلِم والأسماء الخاصَّة النّاصَّة لكلّ ما تَعرَّفه العربُ من ألوان الحياة على تعاقب الأيام، وقد نهضت قواطع البينات شواهدَ لها سوافرَ الوجوه، مشرقاتِ القَسَمات، نواصعَ بياض الغُرَر، في هذه العلوم اللسانية والإنسانية والتطبيقية التي ابتكرها العرب في الإسلام، وجاوزوا بما أصّلوه وفَرَّعُوه ثلاث مئة عِلم وفنّ، ألَّفوُا فيها من روائع المصنَّفات آلاف آلافٍ ينوءُ بإحصائها العدّ والحصر، ومابَرِحُوا يواصلون في الفصحى البحثَ والتدوين، وهي تجود على ما يستحدثونه بالمادّة الفيَّاضة الثَّرَّة قويةً غيرَ ضعيفة وانية، وسخيةً مِدْرارَةً غيرَ بخيلة ضَنينة.

حقيقة مُسَلَّمة تُشخّص للعيان في كلّ ما ينظره الباحث ويلتقيه في هذه الآثار الرَّوائع كينونةً ونفوذاً وتطبيقاً واقعياً يشهد بالحقّ وينطق بالصّدق، لا تزيُّدَ في شيء منه، ولا ادّعاء، وليس التنويه به بِمُنْطلِقٍ من مُناغاة العاطفة والهوى.

وموضوع هذا البحث، وهو جزء من جوانب هذا الشأن العظيم الذي اضطلعت الفُصحى به على توالي الأحقاب، يصلح أن يكون مثالاً لغيره تبرز في عرضه ضلاعة هذا اللسان العربي المبين وثراؤه العظيم ألاَ وهو «الألوان».

هذه الظاهرة الكونيّة، التي تَزين وجوه عوالم الطّبيعة، وتنتظم «الوجود» وكائناته جمعاء، من : إنسان ناطق تعددت أجناسه، واختلفت ألوانه في بدنه، وشعره ومُحيّاه، وعينيه، وأهدابه، وشَفَتَيْه ؛ ومن جمادٍ صامتٍ جَنْدَلٍ ورُخام وتُراب، وكلٌّ له لونٌ ؛ ومن حَيَوان سارح على الأرض، أوسانحٍ في السَّماء، أو سابح في الماء، وما أكثر أجناسه

وأنواعه واختلاف ألوانه ؟ ومن شجر ونبات وغِراس وثمر، تكسوها الخضرةُ الناضرةُ وهي درجات متعدّدات ومختلفات، كأمثالها من الألوان الأخرى في هذه التعدُّدية والاختلاف بَلْهَ ما يُضاهيهَا به من الألوان «أصحاب الفنون» فيما يرسمون ويلوِّنون من الصُّوَر والهيآت، أو «أرباب الصِّناعات» فيما ينسجونه ويرقّشُونه من الثياب والرِّياش، وما يصنعونه من ضروب الماعون والمرافق، ويفتنُّون في تزيينها وتلوينها بضروب من الألوان يركّبونها صِناعةً، لِتَحْسُنَ بها في النَّظَر، وتجتذب النّفوس، وتأخذها بسحرها، فتنفُقَ في التجارات.

هذه الظَّاهرة اللَّوْنية الكونية العجيبة، كانت مَناط أفكار علماء العرب، وكان بحثها الشغل الشاغل لهم، فأوّلوها في جملة ما بحثوه من ظواهر الكون وشؤون الحياة عنايةً بالغة، وكانت لها مواقع جليلة في دراسات الفلاسفة والمتكلّمين والطّبائعيين وعلماء النَّفْس، كما كان لها مثل هذه المواقع الجليلة في دواوين اللغة، شغلت منها أحيازاً فِساحاً، إذْ أوسعوها بحثاً وتفسيراً وتعليلاً، وبسطاً لأنواع الألوان، وتأصيلاً لأشياءَ منها، وتفريعاً لأشياءَ أُخَرَ على ما بدا لهم من الرّأي.

فما كان من شأن هذه الفصحى في مواكبة هذه الدّراسات والبحوث ؟ هل وافتِ الباحثين والمؤلّفين بالمادَّة الوافرة من الألفاظ اللونيّة، يقضون بها أَوْطارَهم فيما يبحثونه، ويمتدّون بها فيما يكتبونه ويُخْصِبونه في سهولة ويُسْر ؟

الجواب : نَعَمْ، ونَعْمُ عَيْنٍ.

إنّ هذه الفُصحى قد واكبت هذه الدّراسات والبحوث بقوّة بالغة، وأَوْفت على الغاية، بل أربت على الغاية، وكانت أجودَ جُوداً من السَّماء[2] يصوب مِدْراراً على جدوب الأرض فيُمْرِعُها وتأخذ به زُخرفها صنوفاً وأفانينَ وأَلْوَاناً، كما هو شأنها أبداً في كلّ ما تعرِض له أو يعرض لها من شيء.

لقد أحصيتُ في الفصحى بضع مئين من الألفاظ اللونيّة، شملت «الوجود» ومختلف كائناته، وكان لها حضور تامّ في أشعار الشعراء القُدامَى، وأشياء كِثار ظهرت في دراسات الأدباء والمؤلّفين، وغابت منها عنهم أشياء أكثر أربت على حاجاتهم حين تقلّصت القدرات وضعفت عن استيعابها عند انحسار المدّ العلميّ وجَزْرِه، فظلَّت حبيسةً في مُبْدَعات القدماء، وارتهنتها معاجم اللغة الكبار : معاجم الألفاظ، ومعاجم المعاني أو معاجم الموضوعات، مبسوطة الشروح وموثَّقةً بالشواهد، وقد تناثرت في مَطاوِيها تناثُرَ الكواكب والنجوم في آفاق السّماء، وهي تؤلّف معجماً بالغ الشأن يلبِّي حاجات الباحثين والمؤلّفين في الدّراسات اللونية، وترفد المسترفدين بما يحتاجونه من أنواعه.

وأحسب أن هذه «الخاصّية» من الكثرة، ومن التخصيص الّذي يفصل لوناً من لون، ويفرد نوعه وصفته ودرجته اللونية، حالة متميزة انفردت بها الفُصحى من بين لغات البشَر. ويظهر صدق هذا التصوُّر واضحاً وجلياً بمقارنتها بأشهر لغة عالمية عُرفت في عصرنا العتيد، وهي هذه اللغة الإنكليزيّة.

فإننا إذا تتبَّعْنا الألفاظَ اللونية في مَوارِدها واستعمالاتها، نجدها قليلة جدّاً بإزاء الألفاظ اللونيّة في الفصحى، لا تنهض «مفارِدُهَا» بالفصل التّامّ بين الألوان، وتمييز درجاتها وما بينها من الفروق الدّقيقة، فالتُجِيء عند إرادة ذلك وتسميتِه إلى التركيب : تركيب اسم اللون من لفظين أحياناً، ومن جُمَلٍ تتألّف من عدّة ألفاظ أحياناً أخرى تخرج عن حدّ تسمية اللون إلى تعريفه. والتسمية إنما تتحدّد وتتعيّن بالإفراد، وليس بالتّراكيب والجُمَل. وقد تحقّق الشأن الأوّل في الفُصحى من غير شذوذ، وانتفى وجود نظيره في هذه اللغة العالمية، فاضْطُرَّ أهلُها إلى ركوب متون التراكيب والجمل، وإلى الأرقام أيضاً بسبب الخصاصة والفقر، والحاجات المتزايدة إلى التعبير عن حالات تستجدّ في صناعة الألْوان.

والأمثلة لهذا الواقع : واقع الفُصحى ممّا عبّرتْ عنه بلفظة واحدة، وواقع هذه اللغة العالمية ممّا عبّرتْ عنه بلفظتين أو بجملة.

ومن النوع المُعبَّر عنه في الفُصحى بلفظة واحدة، وفي الإنكليزية بلفظتين، على سبيل التمثيل لا الحصر :

1 – أصهب	snow white
2 – أدغم	dim colour
3 – أربد	ash gray
4 – بَهَق	bare patch
5 – زاهر	bright red
6 – أحْوَى	green dark
7 – أقمر	grunish white
8 – كَمِد	dull colour
9 – أدكَنُ	dark colour
10 – لَهَق، لَهاق	white bull
11 – مُدَمَّى	deep red
12 – دامِس	very dark

13 – نَعَج	shining white
14 – أورق	ash grey
15 – شُرْبَة	shining white
16 – أبرق	white black
17 – أكحل	opaque colour
18 – زُرقة	raddish and yellowish
19 – أحلسُ	chestnut brown
20 – أسعرُ	dark brown (blackish colour)

ومن النّوع المُعبَّر عنه في الفصحى بلفظة واحدة، وفي الإنكليزية بجملة، على سبيل التمثيل أيضاً لا الحصر :

1 – أشكلُ	red shaded with white
2 – أطلسُ	dirty colour approching
3 – أشهلُ	dark blue blanded with red
4 – حَوَرُ	clear black and white
5 – غِرْبيب	the colour of crow
6 – قاتم	blackish dusty dark
7 – أحْسَبُ	reddish - brown blended with white and black
8 – أخرجُ	coloured with black and white
9 – أخطبُ	bicolour of green and black or gray and green
10 – أخيلُ	having a body speekled with molse
11 – رادِنّي	red blended with yellow
12 – أربدُ	ash gray or having reddish spots
13 – شَرِيحانِ	two different colours
14 – أدعجُ	black and large eye
15 – أرقمُ	streaked with white and black
16 – أصحرُ	grey on a light red back groud
17 – أغَرُّ	which has a white spot on its brow (horse)
18 – أملحُ	grey, white blended with black
19 – حُوّارَى	very white bread

20 – أَلْعَسُ　　with dark red lips

وغير هذا وذاك كثير يطول سرده، وبما ذكرته الكفاية للتَّدليل على خصوصية الفصحى وتميّزها بالثَّراء والاتّساع.

هذا، وقد برز الاهتمام بدرس هذه الظاهرة اللونيَّة الكونيّة، من قديم الدّهر، عند العلماء الباحثين المتفكّرين في عالم الخَلْق والإيجاد، وظلّت على تعاقُب الأحقاب إلى يوم النّاس هذا، وستظَلُّ أبداً، موضع أنظار الخالفين أمَّة بعد أمَّة، لا يفتؤون يُولُونها بحثاً ويوسعونها درساً وتعليلاً.

وبَدْءاً وجدتُ الأوائل قد اختلفوا في «حقيقة اللون» اختلافاً كانوا فيه على طرفي النَّقيض، فأثبتها ناس، ونفاها آخرون.

المثبتون ذهبوا إلى أن أصل اللون اثنان : البياض والسَّواد ومنهما تتولَّد جميع الألوان.

وقال النُّفاة : ليس لِلَّوْن حقيقة، وإنّما يُتَخَيَّلُ «البياض» للأجزاء الشّفافة المتصغِّرة جدّاً، كما في زَبَد الماء، وكما في الثلج، وكما في البِلَّوْر والزُّجاج، وكما في موضع الشّقّ من الزُّجاج. و«السَّواد» يُتخَيَّلُ بضدِّ ذلك... إلى أقوال غيرها للآخَرِين منهم، ذكرها ابنُ سينا في «كتاب الشِّفاء»، وتداوَلَها علماء الكلام الإسلاميون في كتب العقائد وناقشوها، أمثال «العَضُد» في «كتاب المواقف»، و«السيد الشريف الجُرْجاني» في شرحه.

وهؤلاء وأولئك، هم اليونانيّون، ولعَلَّ «كتاب سرّ الخليقة وصنعة الطبيعة – كتاب العِلل» لـ «بلينوس الحكيم»، كان من أوائل المؤلفات اليونانيّة، الّتي ترجمها علماء العرب في عصر الخليفة العبّاسي المأمون، ووجدوا فيه أقوال اليونانيّين في الألوان بين مُثبتين لها ونُفاة. وقد قال «بلينوس الحكيم» في كتابه هذا تحتَ عنوان «القول في الألوان» :

«اللون هو جنس الأجناس، وإنَّما سُمِّيَ «جنس الأجناس» لأنه مُقسَّم للبياض والسَّواد والحمرة والصُّفْرة والخضرة والأصْمانجوني [أي الزّرقة التي تشاهد في السَّماء]. فأما القديم من الألوان، فإنما هو اثنان : البياض والسَّواد، وهما جنسان قديماً، ومنهما تتركّب الحمرة والصُّفْرة والخضرة ولون السَّماء. ومن هذه الألوان تتركّب جميع الألوان. وذلك أنه إذا اجتمع اللون الأبيض مع اللون الأسود، فغلب الأسود الأبيض بِجُزْءٍ، كان هناك لون أصفر. وإذا تكاثف الأبيض على الأسود، وتداخل الأسود في الأبيض، كان هناك لون أحمر مشقوق. وإذا غلب السَّوادُ البياضَ، كان هنالك لون اسمانجوني...» إلى آخر ما حكى في هذا الشأن.

وسَرْعان ما انعكس هذا الذي تحدَّث به «بلينوس الحكيم» في كتابه، في دراسات علماء العرب المسلمين لأوَّل ظهور ترجمته من اليونانية إلى العربية في جملة ما ترجم في عصر الخليفة العباسي المأمون من علوم اليونانيين، إذ كان باعث المسلمين على التفقه والتوسع في العلوم هذا القرآن العظيم وهو يحضّ المسلمين المؤمنين أولي الألباب على اقتباس المعارف الإنسانية من أيّ وِعاء خرجت، وعلى التفكُّر فيما خلق في هذا الكون العظيم من آيات خوارق في السَّماء والأرض تدلّ على وحدانيته، جلّ وعلا وتُوحي الإيمان به خالقاً مبدعاً فرداً لا شريك له...

ولعلَّ أبا عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، باقعة المُصنّفين العرب الأوَّلين في مختلف العلوم والآداب والفنون، وهو من أهل عصر المأمون – كان أسبق مَن انعكست هذه العلوم الدخيلة فيما ألَّف وصنَّف، ومنها موضوع الألوان، إذْ وجدتُه قد حكى في «كتاب الحيوان» في جملة ما تحدَّث به – في الأضواء والألوان وألوان النيران استطراداً كعادته الغالبة عليه في تصانيفه – ما أورده «بلينوس الحكيم» في كتابه هذا. قال، ولم يُسمِّه ولم يَذكر كتابه :

«وقد جعل بعض من يقول بالأجسام هذا المذهب دليلاً على أنَّ الألوان كُلَّها إنَّما هي من السَّواد والبياض، وإنَّما يختلفان على قدر المزاج. وزعموا أن اللون في الحقيقة إنّما هو البياض والسَّواد، وحكموا في المقالة الأولى بالقوّة للسَّواد على البياض، إذْ كانت الألوان كُلُّها كُلَّما اشتدَّتْ قَرُبَتْ من السَّواد، وبَعُدَت من البياض، فلا تزالُ كذلك إلى أن تصير سواداً»[3]

ثمَّ امتدّت هذه المقولة إلى مؤلّفات الخالفين في بعض العصور الإسلاميّة التالية، أمثال ابنِ سينا على النّحو الّذي حكاه «بلينوس الحكيم» وإنْ لم يسمّوه.

ومن جملة ما ذكروه منها : «أن الأصل في الألوان عند المثبتين لها خمسة : البياض، والسواد، والحمرة، والصُّفرة، والخضرة. فهذه الخمسة ألوان بسيطة، والبواقي تحصل بالتَّركيب من هذه الخمسة بالمشاهدة. فإنَّ الأجسام الملوّنة بالألوان الخمسة إذا سُحِقت سحقاً ناعماً، ثم خُلط بعضها ببعض، فإنّه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المخْتلطات كما يشهد به الحسّ. فدَلَّ ذلك على أنّ سائر الألوان مركبَّة منها».

وقد ذُكِرتْ هذه الألوان الخمسة في القرآن الكريم في مناسباتها من الآي، وزِيد عليها فيه لون سادس، وهو الزّرقة.

وجاء فيه لفظ «لون» مفرداً مضافاً مَرَّتين في الآية 69 من سورة البقرة،

وجمعه «ألوان» مضافة إلى الضمائر (ألوانكم) في : (22، الروم) و(ألوانه) (13 و69، النحل) و(28، فاطر) و(21، الزمَر). و(ألوانها) (67، فاطر) مرّتين.

وفُسِّرت كلُّها بالحالات الصِّبْغيّة تكون عليها الأجسام ونحوها، وبأنّ ما ذكر منها في الآيات : 13 النحل، و22 الروم، و27 و28 فاطر، و21 الزمر، يصحّ أن يفهم منها الجنس، أو النوع، أو الصِّنف من الأشياء.

وقد ذكر «البياض» في القرآن الكريم بخمس صِيَغ : (1)الأبيض : ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُم الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (187، البقرة)؛ (2) بيضاء : ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾ (108، الأعراف)، ومثلها (22، طه) و(33، الشعراء) و(13، النمل) و(32، القصص) و(46، الصافات)؛ (3) بِيض : ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهَا وغَرابِيبُ سُودٌ﴾ (27، فاطر)؛ (4) ابيضّت : ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللهِ﴾ (108، آل عمران)، و﴿ابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (84، يوسف)؛ (5) تَبْيَضُّ : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (106، آل عمران).

وذكر فيه «السَّواد» بستِّ صِيَغ : (1) الأسود : ﴿وَكُلُوا واشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (187، البقرة)؛ (2) سُود : ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وغَرابِيبُ سُودٌ﴾ (27، فاطر)؛ (3) اسْوَدّتْ : ﴿فأَمّا الّذِينَ اسْوَدّتْ وُجُوهُهُمْ﴾ (106، آل عمران)؛ (4) تَسْوَدُّ : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (106، آل عمران)؛ (5) مُسْوَداً : ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَداً وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (58، النحل)، واللفظ في (17، الزخرف)؛ (6) مُسْوَدَّة : ﴿تَرَى الّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللهِ وُجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ﴾ (60، الزُّمَر).

وذكرت فيه «الحُمرة» بصيغة واحدة جمعاً لأحمر : ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُها وغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ (27، فاطر).

وذكرت «الصُّفرة» في ثلاث صِيَغ : (1) صفراء : ﴿يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾ (29، البقرة)؛ (2) صُفْرٌ : ﴿كأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ﴾ (33، المرسَلات)؛ (3) مُصْفَراً : ﴿وَلَئِنْ أَرْسَلْنَا رِيحاً فَرَأَوْهُ مُصْفَراً﴾ أي النَّبات (51، الروم)، ﴿ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَراً﴾ (21، الزمر)، واللفظ في (20، الحديد).

وذكرت فيه «الخضرة» بأربع صِيَغ : (1) خَضِراً : ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً﴾ (99، الأنعام)؛ (2) الأخضر : ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ

الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً﴾ (10، يس)؛ (3) خُضْر : ﴿وَسَبْعُ سُنْبُلاَتٍ خُضْرٍ وأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ (43، يوسف)، واللفظ في (46، يوسف) و(76، الرحمان) و(21، الإنسان)؛ وخُضْراً : ﴿وَيَلْبِسُونَ ثِيَاباً خُضْراً مِنْ سُنْدُسٍ وإِسْتَبْرَقٍ﴾ (31، الكهف)؛ (4) مُخْضَرَّة : ﴿فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ (63، الحج).

وذكرت فيه «الزّرقةُ» في آية واحدة : ﴿ونَحْشُرُ المُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً﴾، أي : زُرْقَ الأبدان (102، طه).

و«الوردة» في آية واحدة : ﴿فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾ (37، الرحمان). و«الوردة» مؤنث الورد، وهو لون أحمر يَضرب إلى صُفرة حسنة في كل شيء. قالوا : والورد يتلوّن، فيكون في الشتاء خلافَ لونه في الصيفِ. واللون (الوُرْدَة)، بضم الواو، مثل حُمرة وصُفرة وخُضرة.

و«الدِّهانُ» مرّة واحدة في آية سورة الرحمان هذه، والدِّهان : الأديم الأحمر، أو آسم مايُدْهَن به كدُهن الزّيْت وكلّ فُسِّر في الآية.

و«الدُّهمَة» جاء منها فيه آسم الفاعل مشتقّاً من الفعل «ادْهامَّ» مرةً واحدة : ﴿وَمِنْ دُونِهِمَا جَنَّتَانِ فَبِأَيِّ آلاَءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَان مُدْهَامَّتَان﴾ (62 و63 و64، الرحمان). وادْهامَّ الشيءُ آدْهِيمَاماً : اسْودّ، وادْهَامَّ الزرع : علاه السَّواد رِيّاً. وحديقة دهْماءُ مدْهَامَّةٌ : خضراءُ تَضرب إلى السَّواد من نعْمَتها وريِّها. وكل نبتٍ أخضَر فتمامُ خِصْبَه وريِّهِ أن يَضرب إلى السواد. والدُّهْمة عند العرب : السّواد، وإنّما قيل للجنَّة «مُدْهامةٌ» لشدة خُضرتها.

وذُكر فيه «اليَحْمومُ» في آية واحدة : ﴿فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ﴾ (43، الواقعة). واليحموم : الأسود من كل شيء، يفعول، من الأَحَمِّ الأسود، جمعه يَحامِيمُ. والحُمَّة دون الحُوَّةِ. وشَفَةٌ حمَّاءُ، ونبْتٌ يحمُومٌ : أحضرُ رَيَّانٌ أسْوَدُ.

هذا ما جاء في القرآن الكريم من ذكر الألوان بصيَغها المختلفة، مُوَزَّعةً في آيه في مُناسَبَاتها، موصوفاً بها بعض ظواهر الطّبيعة، والإنسان، والحيوان، والنَّبات، والشَّجر، والجماد، والثّياب. لا تراد فيه لذواتِها، ولا لحصر هذه الألوان وحدها، بل لأنّها ألوان جهيرة، قويّة الظُّهور والاستعلان في شواخص «الوجود»، تغترق رؤيتها الأبصارَ.

ومن الواضح أنّ ثمَّة في جملة ما خلق الله وبَثَّ من مُبْدَعات هنا وهناك، ألْواناً أُخَرَ كثيرةً، تمازجت بهذه الألوان السِّتَّة، وانمازت بأشكال وصور شتَّى، وسُمِّي كلّ لون منها باسمٍ خاصّ.

ولقد وَهِم من قال (وهو الحسين بن عليّ النَّمَرِيّ البصريّ صاحب «كتاب المُلَمَّع في الألوان») :

«إن الله – عزَّ وجلَّ – خلق الألوان خمسةً : بياضاً وسواداً وحُمرةً وصُفرةً وخُضرةً، فجعل منها أربعة في بني آدم : البياض والسَّواد والحمرة والصُّفرة. فأعطى العرب والحبشة والزَّنج وشكلَهم عامّة السَّواد... والخُضرة عند العرب السَّواد... وأعطى الفُرس والرُّوم والنَّبط وشكلَهم عامَّة البياض والحُمرة والصُّفرة».

هكذا خصَّ هذه الألوان الخمسة بالخلق حصراً، على ما في جملة كلامه من قصور.

ثم استشعر أن ما قرّره يوحي بأنّ أشكال الألوان الأخرى، المشاهدة في جملة المخلوقات، ليست مما خلق الله تعالى، فاستدرك على نفسه يقول ذاكراً منها بعضاً قليلاً :

«فإن قال قائل : فأين الغُبْرة والسُّمرة والزُّرقة والصُّحْمَة والشُّقْرة، وأشكالُهنّ من الألوان ؟

قيل : هذه الألوان، ليست نواصعَ خوالِصَ، وكُلٌّ يُرَدُّ إلى نوعه. فالغُبرة إلى البياض، والسُّمرة إلى السَّواد، والزُّرقة إلى الخُضرة، والصُّحْمةُ إلى الصُّفْرة، والشُّقْرةُ إلى الحُمْرة».

فأضاف خلقها إلى الله كذلك، ودفع الشبهة التي تَرِد على كلامه الأول، فأصاب وأحسن وإنْ لم يفصح تمامَ الإفصاح، وأخطأ حين أصّل وفرَّع، واتّكأ في تعليل تأصيله وتفريعه على دعوى النَّصاعة الخالصة وُجُوداً وعدماً، فأثبتَها للألوان الخمسة، ورأى أنَّ تَحقُّقَها فيها يفرض أن تُعدَّ «ألواناً أصليّة»، ونفاها عن الألوان الأخرى، وجعل خُلُوَّها منها سبباً في عدِّه إيَّاهَا «ألْواناً فرعيّة»، وكلُّ واحد منها يُرَدُّ إلى فرعه من هذه الألوان الخمسة.

وحُجَّتُهُ هذه حجّةٌ واهيةٌ، مدفوعة بهذا الواقع المُشاهَد في عوالم الطَّبيعة والمخلوقات من كلّ جنس ونوع.

فليست كلّ هذه الألوان غُبْراً، فتُعَدَّ ألْواناً فرعيّةً بحسب تصوُّره، بل إنّ منها ما يضاهي هذه الألوان الخمسة نصاعةً خالصةً وإشْراقاً.

وقد حَشَرَ بين ما سمَّى من هذه الألوان «اللّونَ الأزرقَ»، وهو ماهو صفاءً، وقرنه ب «اللون الأغبر»، فكأنه لم يبصر في حياته أديمَ السَّماء فوقه، وقد انبسط وامتدّ إلى مدَيات بِعاد ينقلب عنها البصرُ خاسئاً وهو حسير، وهذه الزُّرقةُ تكسوه وتَزينه

مَجْلُوَّةً صافيةً كمرآة الحسناء ! ثم هذه الشُّقْرَة التي ذكرها في هذا السِّياق فرعاً من الحمرة يُرَدُّ إليها، بسبب من توهُّمه خَلُوَّها من النَّصاعة الخالصة، وهي ماهي بين الألْوان الزُّهْر ! تقِفُ إلى جانب الحُمرة نديدةً لها، لافرعاً منها يُرَدّ إليها. وقد حكى أهل اللغة فيها عدّة أقوال، لا قولاً واحداً كما يشعر كلام هذا القائل. وممَّا قالوه : «الشُّقْرَة : لون الأشقر، وهي في الإنسان حمرة صافية، وبَشَرَتُه مائلة إلى البياض»، وقالوا في الشَّقِر، بكسر القاف : إنه شقائق النُّعمان، وهي حمراءُ صافية اللون تخالط حمرتَها غبرةٌ.

والقول بتقسيم الألوان قسمين، قديمٌ مُعْرِق في الدّراسات اللّوْنية، قال به حكماء اليونان من قبل كما أسلفتُ حكايته عن كتاب «بلينوس». لكنَّهم لم يتّكؤوا في الاحتجاج له على هذا السّبب، سبب النَّصاعة الخالصة وجوداً وعدماً.

لقد قالوا : «الألوان الخمسة المذكورة بسيطة، والبواقي تحصل بالتركيب»، وعلّلوا ذلك بأنَّ «هذه الأجسام الملوَّنة الخمسة إذا سُحِقت سحقاً ناعماً، ثمّ خُلِط بعضها ببعض، فإنّه يظهر منها ألوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات، كما يشهد الحِسّ. فدلّ ذلك على أن سائر الألوان مركّب بعضها من بعض».

وهذا الّذي قرره اليونانيون، باطل من وجه، وحقّ من وجه آخر. باطل بنسبته إلى الله – عزَّ وجلَّ – فإن ما ذرأ من هذه الألوان جمعاء إنّما ذرأ كلَّ لون منها مستقلاً بنوعه وصفته وخصوصيّته ابتداءً وإبداعاً، ولم يحدثه بتركيب بعضها من بعض، بأنْ يعمد إلى البياض والحمرة مثلاً، فيأخذ من كلٍّ منهما مقداراً كثيراً أو قليلاً، لِيُوَلِّدَ من خلط بعضهما ببعض اللون الذي يريد خلقه، وما أكثر ما خلق وأبدع جلَّ جلاله من هذه الألوان المختلفة التي زان بها الطّبيعة والمخلوقات من كلّ جنس ونوع !

فلا جَرَمَ أنَّ مثل هذا التصوُّر في حق الله باطل، لأنَّه ممتنع عقلاً بداهةً ويقيناً.

وهو حق بنسبته إلى البشر من الكيميائيين وأصحاب الصِّناعات فيما يُضاهون به ما خلق الله ابتداءً وإبداعاً من هذه الألوان كافّةً على اختلاف أشكالها، فيعمدون إلى تركيب بعضها من بعض، يأخذون من كل لون المقادير التي يحقق خلطها اللون المُحاكي الّذي يريدونه صفةَ اللون الطّبيعي من صنع الله.

وهذا حقٌّ، وهو مشاهَد بالحسّ.

ويَسْتَتْبِعُ هذا القول في حاقّ التكوين الآلهيّ لهذه الألوان المختلفة في أصل الفطرة، قول آخر في جانب آخَرَ من جوانبها لا مناص من الوقوف عنده وتمحيص القول فيه وتحريره.

وهو الجانب اللُّغَويّ فيها، الَّذي اتَّخذ بعض اللغويين من استعمالاته في كلام العرب وسيلةً إلى التأصيل والتفريع للألوان.

ذلك أن العرب قد ألحقوا بكلّ لون من هذه الألوان الخمسة ألفاظاً كثيرة مختلفة..

فقالوا : أبيضُ يَقَقٌ، وأبيق لَهَق ولهاق، وأبيض وابص ووبّاص، وأبيض دُلْمَص ودُلامِص، وأبيض بَرّاق، وأبيض خالص وناصح، وأبيض ناصح، وأبيض صَرَح وصراح، وأبيض حُرّ، وأبيض هِجان...

ثمَّ جعلوا لكلِّ أبيض من مخلوقات الله، إنسانٍ أو حيوانٍ أو نباتٍ أو جمادٍ... آسْماً خاصّاً سَمَّوْه به.

وقالوا : أسْودُ حالكٌ، وأسْود حانكٌ، وأسْودُ مُحْلَنْكِك، وأسودُ مُحْلَوْلِك، وأسود مُسْحَنْكِك، وأسودُ حَلَكُوك، وأسودُ غِرْبيبٌ، وأسود حَلْبوب، وأسود غيهبٌ، وأسود غَيْهَم، وأسود سحكوك، وأسود فاحم، وأسود غُداف وغُدافيٌّ، وأسودُ دَجُوجيّ ودُجاجِيّ، وأسود غُرابيّ، وأسود مُدْهامٌّ، وأسود مُدْلَهِمّ، وأسود يَحْمومٌ...

وقالوا : أحْمَرُ قانىءٌ، وأحمرُ غَضْبٌ، وأحمرُ عاتكٌ، وأحمرُ وَرْدٌ، وأحمرُ فاقعٌ وفُقاعيّ (ويُقالان في الأصفر)، وأحمر باحِريٌّ وبَحْرانِيٌّ، وأحمرُ كَرِكٌ، وأحمرُ قاتمٌ، وأحمر ناكعٌ، وأحمر إضْرِيجٌ، وأحمرُ جِرْيَالٌ، وأحمرُ عَنْدَمٌ، وأحمر سِلَّغْدُ...

وقالوا : أصفر فاقعٌ وفُقاعِيٌّ، وأصفر وارِسٌ.

وقالوا : أخضرُ ناضرٌ، وأخضرُ باقلٌ، وأخضرُ حانىءٌ، وأخضرُ زاهِرٌ، وأخضرُ مدْهامٌّ.

ثم جعلوا لكلّ لون من هذه الألوان في مخلوقات الله اسماً خاصّاً سَمَّوْه به، كالّذي ذكرتُه في اللون الأبيض.

فما أراد العرب من هذه الألفاظ التي ألْحقوها بالألوان الخمسة تخصيصاً ؟ وما كان من رأي علماء اللغة في هذه الملحقات لهذه الألوان الخمسة ؟

أهل اللغة بين فريق قليل العدد ذهب إلى أن هذه الألفاظ التَّوابع «مُوكّدات»، وفريق يقول إنَّهُنَّ ألفاظ وصفيّة يُرادُ بهنّ تسْمية درجات الألوان، وهنّ على حالات شتَّى مختلفات، ولابُدّ من تخصيص كل حالة منهنّ بآسم خاصّ تتعيّن به صفتها ونوعها وخصوصيّتها... وهو الحقُّ كما سأبسُط القول فيه.

والقولُ بأن هذه الألفاظ التَّوابع «مؤكّدات»، استعلن في كتاب «المُلَمَّع في

الألوان»، وصاحبُه الحسين بن عليٍّ النَّمَرِيّ البصريّ (المتوفى سنة 385 هـ، أو 388 هـ) قد أفرده خصّيصاً لهذا المعنى، وهو أوّل كتاب في بابته هذه وصل إلينا، لا أعرف له سلفاً سابقاً.

قال في مطلعه :

«العربُ عَمَدت إلى نواصع الألوان، فـ (أكَّدَتْها)، فقالت : أبيضُ يَقَقٌ، وأسودُ حالِكٌ، وأحمرُ قانىءٌ، وأصفرُ فاقعٌ، وأخضر ناضِرٌ».

ثمَّ شَرَع يفصِّلُ القول في نوعٍ نوعٍ، ويذكر ما سمِعه فيه من الألفاظ وما زعمَه من نوعها ألفاظاً «مؤكِّدات»، تراوِحُ أعداده بين بضعة ألفاظ في بعض الألوان، وزَيْدٍ على عشرين لفظاً في بعض ثانٍ، وما بين هذين في ثالث.

وقد أسلفتُ منها الكثير، عنه وعن غيره، في تفنيدي اتِّخَاذَهُ «النَّصاعة الخالصة» – وجوداً وعدماً أو شبهَ عدَم – سبباً في تقسيمه الألوان قسمين : «ألوان أصليّة» و«ألوان فرعيّة».

وظهر قوله هذا بنصّه أو أشبه به في كتاب «الخيل مطلع اليُمْن والإقبال في انتقاء كتاب الاحتفال» صنعة عبد الله بن محمد بن جُزِّي الكلبيّ الغِرناطيّ، وألفاظُه في «باب الألوان» منه هي ألفاظُ «النَّمَرِيّ» في «المُلَمَّع»، مع شيء يسير من الزّيادة يلاحظ في ذكره أسماء جديدة لبعض الألوان جاءت في كلام المتأخِّرين، ولم تُؤْثَرْ عن فصحاء العرب السّالفين.

ونظم الفقيهُ عليّ بن أبي العِزّ الحَنفيّ الدِّمَشْقِيّ أحد شُرّاح كتاب «الهداية» المشهور في الفقه، المتوفَّى سنة 792 هـ، هذه الألفاظ في أرْجُوزَة قصيرة، مُسَمِّياً لَهُنَّ «مؤكِّداتٍ»، وقال : إنَّه نقلهنّ من «المُحكَم»، وهو لابن سِيدَهْ الأندلُسِيّ، و«أساس البلاغة» و«الكَشّاف» وهما لِجار الله محمود الزَّمَخْشَرِيّ.

واحتفل شيخنا العلامة السَّيّد الشَّريف محمود شُكْرِي الأُلوسيّ، يرحمه الله، بهذه «الأرْجُوزة»، فشرح ألفاظها، وأوسعها تبياناً وتوثيقاً بالشَّواهد، وقال في مطلع الشَّرح : إنها «في تأكيد الألوان [بـ] حَسَب ما نطق به العرباء في قديم الزَّمان».

وعبارة «تأكيد الألوان» هذه، هي عبارة صاحب الأرْجُوزَة الّذي تابع من سبقوه في هذه التسمية، وهم غير ابن سِيدَهْ والزَّمَخْشَرِي اللذين قال إنّه اقتبس ألفاظه هذه من كتبهما المذكورة، فإنّهما لم يقولا بهذا «التأكيد»، وإنّما قالا بضدّه كما سأبسطه.

ومُؤدَّى تسمية هذه الألفاظ «مؤكِّدات» أنَّهنّ «مُترادِفَات» يُعَبِّرن عن مدلولٍ واحدٍ في لوْنٍ لَوْنٍ.

فهل يستقيمُ هذا القول مع واقع أشكال الحالات في كلّ لون تقارُباً أو تباعداً بمشاهدة الحسّ ؟

وهل من المعقول والمقبول أن تترادف مجموعات لفظيّة لمدلول واحد بعينه، ولا تكون لمدلولات متعدّدة تُعَرَّف بها الحالات، فتميّز بعضها عن بعض آخر ؟

القول بـ «التّأكيد» هاهنا، يستلزم القول بـ «التّرادف»، ولا وجود في اللغة لترادف عدد كبير من الألفاظ بمعنى واحد بعينه تتعاقب وتُساق، ويُراد بها تأكيد لفظ مفرد بعينه، لأنَّه فضول. فما يُظَنّ من اللفظ مُرادِفاً إنّما يعبّر عن معنى دقيق ليس في غيره، لا جَرَم.

فلا مَناصَ، إذنْ، من الاعتراف بهذا الواقع، ومن القول بأنّ كلَّ لفظ تابع في هذه الألوان إنّما هو اسم خاصّ يُعرِّف حالةً بعينها في لونٍ لونٍ، ليس غير.

هذا من حيثُ منطِق العقل فيما يجب أن تكون عليه حال اللغات، لا اللغة العربية وحدَها.

وتعضده تفاسير هذه الألفاظ وما يُذكر من تَنوُّع دلالاتهنَّ، وقد أذكيتُ طَرْفي تَتبُّعاً لهن في المعاجم لفظةً لفظةً،وقد تناثرن فيها، أتعرَّفُ حصوصيّاتِهنَّ وفروق معانيهنَّ، وهل قالت فيهنَّ إنَّهنّ «مؤكِّدات»، وجهدتُ جهدي في ذلك، فلم أقع فيها – بعد طول تقليبٍ ومُعاوَدة نظرٍ وفحص – إلاّ على لفظتين اثنتين ممَّا أسلفتُ ذكره وممَّا لم أذكره، قالت المعاجم في كل منهما : إنَّها «توكيد»، ورُبَّما زاغ بصري فنَدَّ عنّي غيرُهما فيها ؛ والتمستُ فيها السَّبَبَ في تخصيصهما بهذا النّعت دون البواقي، وكُلُّهنّ نَسَقٌ واحد، فلم أجدْها تذكُره.

اللفظةُ الأولَى «حانِئٌ»، التّي تلحق بب «الأخضر» في جملة ما يلحق به من ألفاظ أُخَرَ.

جاء في «القاموس المحيط» : «حَنَأَ المكانُ، كمَنَع : اخْضَرَّ، والْتَفَّ نبتُهُ. وأَخضرُ حانِئٌ : تأكيد».

وأباه شارحُهُ «الَّزبِيديّ»، ففسَّرَهُ مُباشرةً بقوله : «أي : شديد الخُضْرة» ذاهباً إلى الوصفيّة التي تعيّن حالةً بعينها من حالات مختلفة ومتنوّعة في اللون.

وجاء في «لسان العرب» : «حَنَأَتِ الأرضُ، تَحْنَأُ : اخضَرَّتْ، والْتَفَّ نبتُها.

وأخْضرُ ناضِرٌ، وباقِلٌ، وحانِئٌ : شديدُ الخُضرة»، فلم يَقُلْ «تأكيدٌ» كما قال «القاموس المحيط». وظاهر هذا النَّصّ فيه أنَّ هذه الألفاظَ الثلاثة لمعنى واحد وحالة لَوْنيّة واحدة، أي هُنَّ ألفاظ مترادفات، وليس بدقيق ولا بصحيح... بآية ما جاء فيه، في (ن، ض، ر) من قوله، ناقلاً عن أبي عُبَيْد صاحب «المُصنَّف» من (معاجم الموضوعات) : «أخضرُ ناضِرٌ : معناه ناعمٌ» وفي (ب، ق، ل) لم يَقُلْ : «أخضرُ باقِلٌ : شديدُ الخضرة»، وإنما قال : «[قال] الأصمَعيّ : أبْقَل المكانُ، فهو باقِلٌ، من نبات البَقْل»، ثم نقل قول الجَوْهريّ في «الصِّحاح» : «أبقَلَ الرِّمْثُ، إذا أدْبَى، وظهرت خضرةُ ورَقِه، فهو باقِلٌ، و لم يقولوا : مُبْقِلٌ». ومثله عن ابنِ سِيدَهْ الأندلسيّ، قال : «وبقل الرِّمْثُ، يبقل، بقْلاً وبُقولاً، وأبقَلَ، فهل باقِلٌ، على غير قياس، كِلاهما في أوَّل ما ينبُتُ قبل أن يخضرَّ». وشَتّانَ هذا كلّه وقوله في «ح، ن، أ».

اللفظة الثانية «غِرْبيبٌ». جاء في «لسان العرب» : «وأسودُ غُرابيّ وغِرْبيبٌ : شديدُ السَّواد. وإذا قلت : غرابيبُ سُودٌ، تجعل «السُّودَ» بدلاً من «غرابيب» ؛ لأنَّ توكيد الألوان لا يتَقَدَّمُ». وزاد قوله : «وفي الحديث : إنَّ الله يُبْغض الشَّيْخَ الغِربيبَ» هو الشَّديد السَّواد، وجمعُهُ غَرابيبُ، أراد : الَّذي لا يشيبُ، وقيل : أراد الَّذي يُسوِّدُ شيبَه». وتفسير الحديث هذا، في «النِّهاية في غريب الحديث» أحد أمّهات المعاجم الخمسة الّتي جمع بينها ابنُ منظور، وألَّف منها كتابه «لسان العرب».

وعلى طِراقه جاء في «القاموس المحيط» قولُه، وهو: «وأسودُ غِربيبٌ : حالكٌ. وأما «غرابيبُ سُودٌ»، فَـ «السُّودُ» بدلٌ ؛ لأنَّ توكيد الألوان لا يتقدّم».

وأباه شارحهُ الزَّبيديّ كما أبى أن تكون (حانِئ) تأكيداً، وعقَّبَ عليه يقول : «وهو عبارة ابن منظور. قال شيخنا [وهو الطَّيِّب الفاسيّ] نقلاً عن (السُّهَيْليّ) [وهو مؤلّف «الرَّوْض الأنُف» شرح السّيرة النَّبويَّة لابن هِشام] : «وظاهِرُهُ أنَّ توكيد غير الألوان يتقَدَّمُ، ولا قائِلَ به من أهل العربيّة، وقال الهَرَوِيّ [صاحب الغَرِيبَيْن] : «أي : ومن الجبال غَرابيبُ سُودٌ، وهي الجُدَدُ ذوات الصُّخور السُّود». انتهى.

وهذا الكلام بجملته، يحتاج إلى توضيح.

فإنّ عبارة «غَرابيبُ سُودٌ»، الَّتي مَثَّلَ بها «لسان العرب» و«القاموس المحيط»، إنّما هي قُرآنيّة، ذكرت في سورة غافر (27)، وهي قول الله عزَّ وجَلَّ : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهَا وَمِنَ الجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ الآية. وقد أجريا الكلام عليها مفصولةً عن

الآية الكريمة وموقعها في السِّياق، وجاء «لسان العرب» بإيرادها في صورة الافتراض : «وإذا قلْتَ : غرابيبُ سودٌ...»، أي : خلافاً لموردها واستعمالها في الآية. واللغةُ لا تفترض، بل تُحكى ويُراعَى سماعها ومواقعها في الاستعمال. وقد أخلاَّ بذلك، فجاء كلامهما، ولاسيّما كلامُ «لسان العرب» قاصراً وغير مُسَدَّد. وأدَّى الزَّبيديُّ في تعليقه بعض واجب التّحقيق، فذكر جانباً ممّا يقالُ في المسألة، وفاته - وهو ينقل عن الهَروِيِّ تأويله الوجيز - أنْ يذكر الآية الكريمة، لِيُفْهَمَ قولُه : «أي : ومن الجبال غَرابيبُ سُودٌ...»، إذ لم يَرِدْ لهذه الجبال ذكرٌ في جملة ما حكاه.

وعبارة : ﴿وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾ في الآية الكريمة، قد جاءت معطوفةً على ما قبلها، وهو قولُه تعالى : ﴿وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ...﴾، فحمل أهل التَّفْسير هذا العطف على وجهين : أن يكون على «بيض»، أو على «جُدَد». و«الجُدَد» : الخِططُ والطَّرائق، واحِدُها : جُدَّة، ومن ذلك : جادَّةُ الطَّريق، وطريق مجدودٌ : أي مسلوك. و«الغَرابيب» : حكى الزَّمَخْشَريّ جارُ الله في «الكشّاف» عن عِكْرِمَة، رضِيَ الله عنه : أنَّها الجبالُ الطِّوالُ السُّودُ. وهو معنى آخَرُ للغِرْبِي والغَرابيب.

فأمّا العطفُ على «بيض»، فإنّه يحصر الغَرَضَ في اللّوْنيّة. وأمّا العطف على «جُدَد»، فينصرف إلى الجبال، وأنَّ منها جبالاً ذَوات جُدَد، أي : خطط وطرائق بِيضٌ وحُمْرٌ مختلفٌ ألوانُها، وجِبالاً طِوالاً سُوداً. وهذا العطف الثاني يسقط دعوى «التّأكيد» والبَدَليّة فيها.

وحكى الزَّمَخْشَرِيّ وجهاً آخرَ في المسألة، لكنّه ساقه على وجه التَّشكيك فيما يقالُ من هذا التّأكيد في «غَرابيب سُود». قال : «فإنْ قُلْتَ : الغِربيبُ تأكيد للأسود، يقالُ : أسودُ غِرْبيبٌ، وأسودُ حُلكوكٌ - وهو الّذي أبْعَد في السَّواد وأغرب فيه ومنه الغُراب...» - قلتُ : وجهه أن يضمر المؤكَّدُ قبله، ويكون الّذي بعده تفسيراً لِما أضمر...»

إلى آخر ما قال. ويعنيني منه أمرانِ : تشكيكه في مزعم «التَّأكيد» في هذه التَّوابع، وتصريحُه بالتَّفْريق والتَّمايُز بين دَلالَتَيْ «أسودَ غِربيب» و«أسودَ حُلْكُوك»، إذ وصَفَ «الحُلْكُوكَ» بالأبعد في السَّواد والأغرب فيه من «الغِرْبيب»، فأبطل به زعم (التأكيد). وما قاله، لا يقتصر حكمه على هاتين اللفظتين في السَّواد وحده، بل يمتدّ ويشمل توابع الألوان جمعاء، ولا ريب.

واشتدّ ابنُ سِيدَه الأنْدَلُسِيُّ في إنكاره تسميةَ ذلك تأكيداً، وذهب يلتمس له

تأويلاً يحدّه، فقال في «المخصَّص» (السِّفر الثاني 105 – 106) : «[قال] أبو عُبَيد : أسودُ غربيبٌ. قال (عليّ) – [يعني ابن سيده نفسه] – فأمّا قوله تعالى : ﴿وَمِنَ الجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وحُمْرٌ مختلِفٌ أَلْوَانُهُ وغَرابيبُ سُودٌ﴾ فأتبع «الغَرابيبَ» بـ «السُّود» [بياض مقدارِ نحو سبعة ألفاظ]، فلا أعلم لأحدٍ فيه مزيداً على أن سمّاه (تأكيداً). والتَّأكيدُ ساذَجاً غيرَ مَزِيدٍ عليه معنًى، لا يُقِرُّ عينَ الفَهمِ بالنَّظَر إليه، بل هو فرع داني الجناة، وشرْطٌ يُدركه طالباً بالتُّؤَدَة والأناة. فنحن نلتمس له طبيعةً تَمُدُّه، ومعنى يجلو من صَدَئه فيَحُدُّه، إلاّ أن تدفع داعية الضَّرورة إلى أن يكون بخلاف هذه الصُّورة. فأمّا، ونحن نجِدُ عن ذلك منْتَدَحاً عريضاً ومُنْفَسَحاً أريضاً، فإنّا لا نُفرغه من فائدةٍ تُمْرِئه وتسوّغه. وهذا التَّأكيد، الّذي في هذه الآية، ممّا يقبل التّأويل، ويَسَعُ التعليل، فلا تقبلَنَّه ساذَجاً، ولا تستعملنّه خارجاً».

وذكر تأويله وتعليله : «إنَّ في هذه الآية ثلاثة أنواع من اللون محمولةً بالاشتقاق على موضوعاتها، وهو الأبيض والأحمر والأسود. ولهذه الأنواع الثّلاثة، في هذه اللسان العربيّة، أسماء مستعملة قريبة، والأخرى – بالإضافة إليها – وحشية غريبة، لا تدور في اللغة مَدارَها، ولا تستمرّ استمرارها، ألا تَرَى أنَّ قولنا : أبيض وأحمر وأسود، من اللفظ المشهور، وقد تداولته أَلْسِنَةُ الجمهور، وقولنا في الأبيض ناصع، وفي الأحمر قُمُدّ، وفي الأسود : غِرْبيب، من الأفراد الّتي رُفعت عن الابتذال، وأودعت صواناً في قلّة الاستعمال ؟ مع أنّك لا تجدها في غالب الأمر إلاّ تابعة للألفاظ المشهورة. يقولون : أبيض ناصعٌ، وأحمر قُمُدٌّ، وأسودُ غِربيبٌ، وإن كان قد يستعمل مفرداً، كقوله : «بالحقّ الّذي هو ناصعُ»، و :«يُعْصَرُ منها مُلاحِيّ وغِربيبُ»، و :«بِقُمُدٍّ كسائِلِ الْجريال». لكنّي إنّما قلت بالأغلب والأذهب، فلما ذكَر تعالى هذين النّوعيْن المُشْتَقَّيْنِ بالاسمين المشهورين : الأبيض والأحمر، وشفعهما باللفظ الغريب، الّذي لا تكاد تراه إلاّ تابعاً، وهو «الغِرْبيبُ» – قَرَنَهُ بالإسم المشهور، الّذي هو «الأَسْود»، وصار بمنزلة صفة».

تفنيد ثالث لزعم «التّأكيد» هذا، يُعَزِّز التَّفْنِيدين السّابقيْن، جاء فيه ابن سِيدَهْ بالتّأويل الطَّريف، والاحتجاج له بالتّعليل السَّديد المقبول، لينتهي إلى الحكم على هذه الألفاظ الّتي توجد في غالب الأمر توابعَ للألوان المشهورة، بأنّهنّ «أوصاف»، ولسْن «تأكيدات»، وصَفَ فصحاء العرب بكل لفظة منهنّ درجة مُعَيَّنة، تختلف عن غيرها في لونٍ لونٍ وفرعٍ فرعٍ، وتقضي بأن تُسمَّى باسْمٍ خاصّ لِزاماً، يُميّزها ويفصل بين صفتها وصفات غيرها مما يقرُب منها أو يبعُدُ قليلاً أو كثيراً، وفي «الفصْحى» من الوفر ما أقنى وأمَدّ وأغنى !

وقد ألمَّ ابنُ سِيده في فصل الألوان العامة في كتابه هذا (2 /103 – 112) بقدر جليل من أسمائها، حكاه عن أئمّة اللّغة (الخليل، وسيبويه والنظْر وأبي عُبيدٍ والأصمعِيّ وأبي عُبَيدةَ وابن الأعرابي وابن دُرَيد وابن السِّكِّيت، وغيرهم)، وعزا كلَّ قول إلى قائله كما وجدهُ – ومن ما عرّفوها وفسَّروها، ومنها ما أغفلوا تعريفها وتفسيرها – فسَرَد ما وجده كذلك سَرداً متلاحقاً، معطوفةً بعضها على بعض، وكلُّ لفظٍ ممّا عَرَّفوه وفسَّروه يصفُ حالة لونيّة تميّز درجته في لون لونٍ ونوعٍ نوعٍ.

وما عُدّ من هذه الألفاظ توابعَ للألوان الخمسة المشهورة، عدّها «الثّعالبيّ» مراتبَ لدرجات اللون، بعضُها يلِي بعضاً.

فقد عقَد في كتاب «فقه اللغة وأسرار العربية» باباً سمَّاهُ «في ضروبٍ من الألوان والآثار[5]، فقال لأوّل ما بدأ الكلام فيه : «فصل في ترتيب البياض : أبيضُ، ثمّ يَقَقٌ، ثمّ لَهَقٌ، ثمّ واضِحٌ، ثمّ ناصعٌ، ثمّ هِجانٌ وخالصٌ».

وأتبع هذا الفصل عشرة فصول ذكر فيها ضروباً من تقسيم البياض في الإنسان والحيوان والأشْياء المختلفة، مختاراً أشهر الألفاظ وأسهلها. وكذلك صنع في الألوان الأخرى.

ومن فصول «لون البياض» فصل في «تفصيل البياض» قال فيه : «إذا كان الرجل أبيضَ بياضاً لايخالطُه شيءٌ من الحُمرةِ، وليس بنيِّرٍ، ولكنه كلونِ الجِصِّ، فهو «أمْهقُ». فإذا كان أبيض بياضاً محموداً يخالِطُه أدنى صُفرة كلون القمر والدُّرّ، فهو «أزهرُ» ؛ وفي حديث «أنس» في صفة النبيِّ ﷺ : «كان أزهرَ، ولم يكن أمْهَقَ». وإن عَلَتْه – أو غيرَهُ من ذوات الأربع – حُمرةٌ يسيرةٌ، فهو «أقْهَبُ» و«أقْهَدُ». فإن عَلتْه غُبرة، فهو «أعْفَرُ» و«أغْثَرُ».

ثمَّ جاء إلى لوْنِ السَّواد، فجعله فصولاً كذلك، وبدأه بمثلِ مابدأ به «لون البياض»، من القول بالترتيب، قال : «فصل في ترتيب السواد على الترتيب والقياس والتَّقريب : أسودُ، وأسْحَمُ، ثمّ جَوْنٌ وفَاحِمٌ، ثمّ حالِكٌ وحانِكٌ، ثمّ حُلْكُوكٌ وسُحْكُوكٌ، ثمّ نُحذَارِيٌّ ودَجُوجِيٌّ، ثمَّ غِرْبِيبٌ وغُدَافِيٌّ».

وتحدّث في فصل آخر عن ترتيب سواد الإنسان، فقال : «إذا علاهُ أدنى سَوادٍ، فهو «أسْمَرُ». فإن زاد سوادُه مع صُفرة تعلوه، فهو «أصْحَمُ». فإن زاد سوادُه على السُّمْرة، فهو «آدَمُ». فإن زاد على ذلك، فهو «أسْحمُ». فإن اشتدّ سوادُه فهو «أدْلَمُ».

وعقد في هذا الباب فصلاً سادساً في «لواحق السَّواد» كما سمَّاه، أورد فيه تسعة

ألفاظٍ من جنْسٍ : «أسْود أسحَمُ، وجون، وفاحم...» اللواتي ذكرهُنّ في «فصل ترتيب السواد»، وهن : «أخْطَبُ، أغْبَشُ، أغْبَرُ، قاتِمٌ، أصْدَءُ، أحْوَى، أكْهَبُ، أرْبَدُ، أعْثَرُ، أدْغَمُ، أصْمَى، أوْرَقُ...»، هكذا ساقهُنّ نسَقاً عَوارِيَ من العطف، والتعريف وذِكْر الترتيب.

ثمَّ جاء في الكتاب – بعد كلام مقتضَبٍ جدّاً في «لون الحُمرةِ»، وإشارة واحدة إلى «لون الخُضْرةِ» –، فصلٌ عُنْوانه : «فَصْلٌ في الإِشباعِ والتّأكيد»، ضمَّنَ ما يأتِي : «أسودُ حالِكٌ، أبْيَضُ يَقَقٌ، أصْفرُ فَاقِعٌ، أخْضرُ ناضِرٌ، أحْمرُ قَانِيءٌ». وهو غريبٌ في سِياقه، تنتقض به جملةُ ماجاء في فصول الباب أصلاً وفروعاً. وأنا أدفعُ عن أبي منصور الثّعالبيّ – وهو مَنْ هو علماً وفطنةً – أن يَقع في مثل هذا التّخليط، وما أراه إلاّ كلاماً علَّقه معلِّقٌ في الحاشِية، فأقْحمه في صُلْبِ الكتاب ناسِخٌ غِرٌّ لا يَعِي فساد مايصنع.

وقبولُ الثّعالبيّ بـ «الترتيب» في هذه الألفاظ اللّونية يُطابق واقِع اللُّغة في إيقاعها على كل مدلول لفظاً يدلّ عليه ويُخصّصه. وأراه استفاده من إيراد رُواة اللُّغة الأوَّلِين هذه الألفاظَ منسوقَةً بالعطف في بعض الأحايين، كما في قولهم في «لون البياض» مثلاً : «أسودُ وأسْحَمُ، ثمّ جَوْنٌ وفاحِمٌ، ثم حالِكٌ وحانِكٌ...». لكنَّهم لم يَنْطقوه، واسْتنبطه الثّعالبيّ من كلامهم فنطَقه، وأجرى استعماله في الباب كلّه، وفي أمثاله ممّا جرى على وتيرته من العطف في أبواب كتابه هذا كافّةً. وما لم يُجْرِه رُواة اللُّغة الأوَّلون على هذه الوتيرة من أجناسها وأنواعها، كالألفاظ التي أوردها في «فصل لواحق السواد» أغْفالاً من الشُروح ومن العطف تقع خارج «دائرة الترتيب»، لكنّها لا تفقِدُ معانيَها ودلالاتها الفرعية في اللّون، وهي مبسوطة التعريفات في معاجِم اللُّغة، يستطيع أن يستعمل منها مَنْ يشاء مايتلاءم مع مُبتغاه، أو يطلُبُه سياق كلامه ومقتضاه، وليس «الترتيب» فيها ضربةَ لازِب.

هذا هو مقطع الحق، وعليه يقيني، والله من وراء القصد.

الهوامش

(1) أي : نَعَم

(2) السماء : المطر. (منه قول الشاعر :

إذا نزل السَّماءُ بأرضِ قَومٍ رعيناه وإن كانوا غِضابا

(3) حقّق هذا الكتابَ «أورْسولا واير»، وطبع في حَلَب 1979 م.

(4) «كتاب الحيوان» للجاحظ، ج 5، ص : 59، ط. عبد السلام محمد هارون.

(5) «فقه اللغة وأسرار العربية»، (50 – 57)، ط. مصر، 1318 هـ.

المعرفة والتقنية والتنمية، آفاق ومخاطر وضوابط

أحمد صِدقي الدجَاني

المعرفة والتكنولوجيا والتنمية ثلاثة مصطلحات شائعة الاستعمال في عالمنا المعاصر. بل لعلها من أكثر مصطلحات العصر شيوعاً. ولكل عصر مصطلحاته التي تشيع بين الناس فيه فترددها ألسنتهم وتتضمنها كتاباتهم. وهذه المصطلحات الثلاثة هي أيضاً من أكثر مصطلحات عصرنا بريقاً بما لها من آفاق رحبة وبما يحمله كل منها من آمال وبما يعطي من وعود. وهي في الوقت نفسه تعاني في أذهان الكثيرين من غموض يلفّها وضباب يحيط بها. ويتجلى أثر هذا الغموض في طريقة الإجابة عن أسئلة تدور حول كل منها، والتعامل مع قضايا تتعلق بها، الأمرُ الذي يقتضي وقفة أمامها، نلاحظ فيها ما طرأ على مفاهيم هذه المصطلحات من تطّور عبر نصف قرن مذ بدأ الحديث يتردد عن ثورة العلم والمعرفة في أعقاب التفجير النووي في نهاية الحرب العالمية الثانية، ونستحضر حصيلة تجربتنا العملية على صُعُدها، ونراجع توجهاتنا إزاءها ونبحث في آفاقها وضوابط تعاملنا معها.

لقد قوي الشعور بالحاجة إلى هذه الوقفة في عالمنا بعد التغييرات التي حدثت مؤخراً في النظام العالمي. وكان ممن تحدّث عن هذه الحاجة «فرنسيسْكو ساجاتي» في مجلة «العلم والمجتمع» (العدد 77/155) موضحاً أن هذه التغييرات «تقتضي منا أن نعاود التفكير ملياً في آرائنا حول مفهومَيْ «التنمية» و«التقدم»، وأن نلتمس مدخلاً جديداً للتعاون الدولي في مجال العلم والتكنولوجيا». كما نبّه «جِلْبِرْتو جالورين» و«بابلو جاتْمان» و«هيكْتور ماليتا» في المجلة الدولة للعلوم الاجتماعية (العدد 121) إلى أن «الحضارة تقترب من مرحلة عالمية. ويبتدىء هذا في كافة المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية والإيكولوجية. ومثل هذا التطور ينطوي على أنشطة بشرية تدفع النظام العالمي في طريق تغيير متسارع. والتغيير مرغوب فيه

من أكثر من ناحية. كما أن الاستقرار ليس فضيلة في حد ذاته. غير أن الاتجاهات التي تتخذها كثير من التغييرات تنذر بِشَرّ مستطير. وقد تؤدي إلى استحالة الحياة البشرية أو إلقائها في مَهَاوي التوحش مستقبلا». ويتضح هذا الشعور بصورة جلية في التقارير الدولية التي صدرت مؤخراً حول أوضاع عالمنا اليوم، ومنها تقرير «مستقبلنا المشترك» الذي أصدرته «اللجنة العالمية للبيئة والتنمية» برئاسة السيدة «غروبرونتلاند»، وتقرير «عن التنمية البشرية لعام 1992» الذي أصدره «برنامج الأمم المتحدة الإنمائي». وكان «آرنولد توينْبي» من أوائل من باشروا هذه الوقفة في آخر كتبه «النوع الإنساني وأمّه الأرض». وإنا لنعتز بقيام أكاديميتنا بالإسهام في هذه الوقفة من خلال إحدى ندواتها(*) بتوجيه من مؤسسها وراعيها جلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله، متابعة دورها الريادي في مناقشة قضايا عالمنا المعاصر.

المعرفة والمعرفة العلمية

المعرفة هي إدراك الأشياء وتصورها، وهي خلاف الإنكار. هي مطلب إنساني، تدفع إليه وتغذّيه مَلَكة في نفس الإنسان منذ كان. والتاريخ البشري كما يقول «رمضان لاوَنْد» في بحثه «المعرفة في القرآن الكريم» «هو سِجِلّ لجملة المعارف التي يُقْصد بها الكشف عن مجاهيل تحيط بالإنسان من كل مكان». وليست الحضارات التي عرفتها البشرية غير حصيلة الجهود المعرفية المتراكمة عبر القرون والرؤى التي حكمت النظر إلى الكون والحياة والإنسان في هذه الحضارات، وحددت مناهج التعامل والقيم والمثل، وأساليب المعرفة. والمعرفة تقع ضمن دائرة العلم، باعتبار «أن كل ما عُلِم فهو عِلم» على حد قول ابن حَزْم. ولكن دائرة العلم هذه تشمل عند المؤمنين الوحيَ الإلهي الذي هو تنزيل من الله سبحانه بلَّغته الرُّسل. «فالوحي عِلْم لا معرفة» كما يقول محمّد عمَارَه في حديثه عن إسلامية المعرفة. وهو من العلم غير الكسْبي «الإلهي» الذي يحيط بالكليات والجزئيات جميعاً بنظرة شاملة. والله سبحانه عالِم ولا يوصف بالعارف. وقد تعددت أساليب المعرفة البشرية عبر التاريخ، فعرفنا مدرسة السِّحر ومدرسة المنطق ومدرسة الإلهام ومدرسة الوصف «العلمية». فالمعرفة العلمية هي التي قررت أن الحقيقة لا تدرك إلا بملاحظة الطبيعة واستقراء الوقائع التي تستوعبها الحواس، ومن تمّ اكتشاف القوانين الثابتة التي تنتظم بها أشياء الكون والطبيعة والحياة. وقد حقّقت خطوات واسعة في استيعاب هذه القوانين، وحاولت أن تستوعب حقائق النفس الإنسانية من خلال دراسة

(*) يشير المؤلف إلى ندوة أكاديمية المملكة المغربية في موضوع «المعرفة والتكنولوجيا»، وقد انعقدت في مايو 1993 بالدار البيضاء.

الإنسان. وهي تعتمد منهجاً وصفياً أرسى قواعده في الغرب، «بيكونْ» و«ديكارت» ومدرستهما التي تقرر أن المعرفة التي تقف عند القوانين الوصفية هي وحدها مصدر القوة، وأن «العلم» باعتباره «معرفة» محققة بالمختبر والملاحظة والاستقراء هو وحده المعتمَد وهو صاحب السلطان الأكبر في الثقافة. وهكذا حددت هذه المعرفة العلمية دائرةَ عملها في «عالم الشهادة» لإدراك حقائق الوجود. وشُغلت «الفلسفة» النابعة منها بمبحث «الوجود» ومبحث «المعرفة» ومبحث «القيم» متجنبة «ما وراء الطبيعة»، وغَلَب عليها في مرحلة معيّنة «الرؤية المادية» التي تنفي «عالَم الغيب» نفياً تاماً. وهذه الرؤية المادية تؤكد أن لا وجود إلا للمادة، وأن الأشياء جميعاً قابلة للتفسير بِلُغَة المادة فقط. وهي تقدم مفاهيم للمادة والمكان والزمان والعقل والإنسان مختلفة عن تلك التي تقدمها «الرؤية المؤمنة».

التكنولوجيا

التكنولوجيا لفظة مُعرّبة تعني لغةً «العِلم» الذي يدرس الصنعة (التكنيك)، أو أسلوب أداء المهنة. فهي «الجهد المنظم الرامي لاستخدام نتائج البحث العلمي وتطوير أساليب أداء العمليات الإنتاجية» في تعريفها الأولي الذي يصفه البعض بالقِدم، أو «دراسة الأدوات والطرائق والوسائل المستعْمَلة في مختلف فروع الصناعة»... (موسوعة بهجة المعرفة)، أو «التعامل المنتظم مع فن تطبيق العِلم» (وِيْبِسْتْر) أو «دراسة القواعد العلمية للفنون والصناعات المستعملة وصولاً إلى فن الإنتاج وتحديد العمليات اللازمة له. فهي السبيل لتحويل ثمار البحث العلمي إلى مواد وأجهزة ومعدّات قابلة للاستخدام في الحياة العملية». (معجم العلوم الاجتماعية). وقد استُخْدم المصطلح في الغرب في القرن الثامن عشر، فعرّفه «قاموس أُكْسفورد» بأنه وصفٌ للحِرف الآلية، وعرفته «دائرة المعارف الفرنسية» بأنه فن التعامل مع الحِرَف والمِهَن عن طريق الدراسة العلمية. والتكنولوجيا بهذا المفهوم، قديمة قدم الإنسان الذي صنع الأشياء وطوّر مهاراته في صنع آلات وأدوات. ويبدو أن الإسم الذي استُخْدم للدلالة عليها في الحضارة العربية الإسلامية هو مصطلح «الحِيَل» الهندسية. وقد عرّفته «دائرة المعارف الإسلامية» بأن «الحِيَل تدل على الخِدَع الميكانيكية والآلات دائبة الحركة». وأشارت إلى «كتاب الحِيل» لأبناء موسى بن شاكر الذي يعود للقرن التاسع الميلادي والنصف الثاني من القرن الثالث الهجري، وكتاب آخر في «معرفة الحِيل الهندسية» لابن رزاز الجَزَري (ت 602 هـ/1205 م). وإذا كانت «الحيلة» لغةً هي «الخدعة»، فإن الحيْل (بتسكين الياء) هو القوة، فهل سيكون الحديث عن «الحيل» متضمنا في طياته إشارة لما توفّره

من قوة ؟ والتكنولوجيا كما نرى هي نوع من المعرفة، وقد تطوّر مفهومها مع ما تحقق فيها من تقدم بلغ ذروة في ما يعرف بالثورة العلمية التكنولوجية التي هي أحد معالم عصرنا. وهكذا أصبح المفهوم الحديث لها كما يقول الدكتور محمد عبد السلام في كتابه «التكنولوجيا الحديثة» : «إنها مجموع الوسائل التي يستخدمها الإنسان لبسط سلطته على البيئة المحيطة به، لتطويع ما فيها من موادّ وطاقة لخدمته، وإشباع احتياجاته المتمثلة في الغذاء والكساء والتنقل ومجموع السبُل التي توفر له حياةً رغدة متحضرة آمنة. وهذه الوسائل تشتمل على معارف ومهارات تشكل قواعد التكنولوجيا، وعلى أدوات تختلف كثيراً في درجة تعقيدها وتطورها بدءاً من المحراث...» وقد تنامى الإحساس بأهمية التكنولوجيا في عصرنا، وأصبح للعملية التكنولوجية مراحلُ أرْبَع تمرّ بها هي : البحث العلمي، والتطوير، والتبنّي (الإقرار)، وأخيراً التكيّف. كما تحددت مقومات التكنولوجيا الحديثة في نظام حديث للتعليم، وبحث علمي، ونظام لنقل المعلومات، وشبكة للطرق والنقل، ومصادر للطاقة، وصناعات وأنشطة مساندة، واستثمارات مالية كافية. ويبقى أن نشير إلى أنه إذا كانت لفظة «التكنولوجيا» المعرّبة قد شاع استخدامها في أوساطنا العربية، فإن هناك في هذه الأوساط من يفضّل أن يكون تعريبها بلفظة «التقنية» لأنها أقرب إلى النطق العربي وصياغات التعريب التي دَرَج عليها الناطقون بالضاد، كما أن فِعْل «تقن» يدل على إتقان الصنعة. والتّقِن هو الرجل المتقن الحاذق (المعجم الوسيط).

العلاقة بين المعرفة العلمية والتكنولوجيا

نستطيع بعد هذه الوقفة أمام مصطلحَيْ المعرفة العلمية والتكنولوجيا أن نقول في معرض العلاقة بين مفهوميهما : إن التكنولوجيا هي نوع من المعرفة يزدهر مع ازدهار المعرفة العلمية، وإن المعرفة العلمية تؤدي حتماً إلى التكنولوجيا، وإنه لا يمكن أن تكون التكنولوجيا بدون معرفة علمية. فالوصول إلى التكنولوجيا بمفهومها الحديث هو غير استخدام مُنْجزات تكنولوجية، ولا يناسبه تعبير «نقل التكنولوجيا» الذي يُسْتخدم في عالمنا عند الحديث عن سد الفجوة بين من يملكون التكنولوجيا ومن لا يملكونها. وهكذا فإن من الضروري التمييز بين التكنولوجيا ومنتجاتها كما يقول «أنْطونْ زَحْلان» في كتابه «البعد التكنولوجي للوحدة العربية»، و«بين نقل المعارف ونقل السلع». والأفضل القول «تحصيل المعارف» وليس مجرد نقلها، فالسِّلع تُنقل أما المعارف فتُحَصل.

التنمية

اقترن مصطلحا «المعرفة العلمية» و«التكنولوجيا» في عصرنا بمصطلح «التنمية».

وعمّ الحديث عن دوريهما في عملية «التنمية»، وشهدت دائرة العمران الحضاري الغربي حلول مصطلح «التنمية» محلّ مصطلح «التقدم» الذي كان سائداً من قبل في النصف الأول من القرن العشرين. وقد ظهرت نظريات التنمية في أوساط علم الاقتصاد مثل «نظرية هارُلد داومار» والنظرية الكِينْزية العامة ونظرية النضوج الاقتصادي أو الركود المُزمن لهانْسِن. واعتمدت مقاييس «نقدية» قصرت عملية التنمية دائماً على النمو الاقتصادي والزيادة في متوسط دخل الفرد. ويلاحظ «كلود إيك» في المجلة الاجتماعية الصادرة عن اليونسكو عدد 118 «أن الفكر الغربي في مجال التنمية كان ينزع في أعقاب الحرب مباشرة نحو النظرية الكِينْزِية أكثر مما كان ينزع نحو المدرسة الكلاسيكية. وأصبح هذا الفكر أواخر الخمسينات بِنْيَوياً صراحة ويتميز بعدة أمور من بينها عدم الثقة في آلية الأسعار والاهتمام بالمتغيرات الكلية وبالدور التدخلي للدولة. وفي مرحلة ثانية من مراحل الفكر الغربي أصبحت البِنْيَوية هدفاً للضغوط في السبعينات، فانصبت عليها الانتقادات لاهتمامها بحركة الاقتصاد وإهمالها لرفاهية الأفراد، ولإفراط الطابع الاقتصادي فيها وتركيزها على التصنيع على حساب الزراعة، ولعدم اهتمامها بالمشكلات الاجتماعية. وافتراضها أن التنمية عملية لا تشتمل على تناقضات جدية على المستوى الاجتماعي. وبدأ الفكر الغربي في مجال التنمية في ضوء هذه الانتقادات يُعير اهتماماً لقضايا البطالة وآثار توزيع ثمار النمو والاحتياجات الأساسية ونوعية الحياة وهلمّ جرا. وكان أبلغ تعبير عن هذا التغير هو إعلان الأمم المتحدة للسبعينات عقداً لتوزيع الدخْل والعمالة. غير أن هذا التغير كان في الواقع مسألة سطحية، لأنه على الرغم من التشوّف بالوعي النقدي والشواغل الإنسانية ظل الاتجاه السائد ينزع إلى اعتبار التنمية مجرد عملية نمو اقتصادي، وإلى حصر هذا النمو في ارتفاع متوسط الفرد».

تطوّر مفهوم التنمية

خضع مفهوم التنمية هذا لاختبارات عملية كشفت عن قصوره. واحتدم النقاش حوله في عالمنا خارج دائرة الغرب، وركز على ضرورة إفساح مكان فيه لاعتبارات «الإنسانية» وعلى وجوب استلهامه قِيَم التحرر والحرية والتكافل. وهكذا أعيد تعريف التنمية بطرق شتّى في الغرب لإدخال هذه القيم في التعريف – كما يقول «إيك» – و«ظهرت مفاهيم التنمية التشاركية والتنمية التوزيعية والتنمية لإشباع الحاجات الأساسية». وأكد المفكرون الاقتصاديون العرب مثلا على «التنمية المستقلة» التي عنوا بها «التنمية بالاعتماد على النفس». وأوصل النقاش حول مفهوم التنمية إلى ضرورة التمييز بين النمو والتنمية، فالأثر التراكمي للتنمية ليس مجرد النمو كما يقول يوسُف صَايغ.

وظهرت كتابات كثيرة حول النمو وتحليله من أبرزها ما كتبه «نقولا جورجِسْكو روجن» الذي عرض على نحو مقنع كما يقول «رالْف مِيلَر» في بحثه «الأخلاق والتنمية والتربية» (مجلة مستقبليات 68) «أن النمو يجب أن يكون محدوداً في وقت أقرب وبشكل أوضح مما يقره علماء الاقتصاد التقليديون لأن النظام الشمسي هو نظام مغلق، مُنتهٍ...» ونذكر كيف صدر كتاب «حدود النمو» عن «نادي روما» قبل عقدين من السنين محذراً الإنسانية جمعاء بأن الموارد المعدنية الطبيعية في العالم يجري استنفادها بمعدلات عالية ممّا ينذر بنضوبها إذا لم تتغير سياسات الاستخدام والإنتاج.

لقد أوصل استخدام «التقنية» في «التنمية» إلى مراجعة لحقائق محيطنا الحيوي الذي «هو الموطن الوحيد لجميع أنواع الكائنات الحية بما في ذلك الإنسان» كما يقول «تويِنْبِي». فهو «محدود الحجم بشكل ثابت، ويحتوي مِنْ ثمّ على قدر محدود من الموارد التي تعتمد عليها مختلف أنواع هذه الكائنات في الحفاظ على كيانها... وبعض هذه الموارد متجدد والبعض الآخر لا يمكن تعويضه.» وقد أصبح واضحاً أن القوة المادية التي تستمتع بها البشرية زادت إلى درجة قد تجعل المحيط الحيوي غير صالح للسكن. ونتج هذا التزايد عن تحوُّلَيْن جديدَيْن أولهما متابعة البحث العلمي الهادف وتطبيقه في التقنية، والآخر تسخير الطاقة الطبيعية الظاهرة أو المستترة الموجودة في المحيط الحيوي في خدمة الأغراض البشرية. كما أوصل تطبيق المخططات التنموية بالمفهوم الاقتصادي المحض إلى بروز سلبيات كثيرة إلى جانب ما حققه من إيجابيات محدودة. وتأكد أن العمليات التي أدت إلى مُكْتسبات ونجاحات في زيادة الإنتاج وانخفاض معدّلات الوفيات بين الأطفال وما شابهما هي التي أوصلت إلى إخفاق على صعيد التنمية من منظور عالمي» تجسده هذه الفجوة القائمة بين أغنياء وفقراء، وإلى «إخفاق في إدارة بيئَتنا البشرية بفعل اتجاهات بِيئية تهدد بتغيير كوكبنا وتهدد بالخطر حياة العديد من الكائنات الحية التي تقطنه» وقد حفل تقرير «مستقبلنا المشترك» الذي شرح هذين الإخفاقين بشواهد كثيرة مقلقة. وتنامى في عالمنا الإحساس بالأخطار المحدقة بالبِيئَة. وصار الحديث يتردد عن الأواصر بين «البيئة والتنمية والصراع» ومدى تعقيدها وأنها في حالات كثيرة لا تُفْهم على الوجه المطلوب، وعن «الإجهاد البيئي كمصدر للنزاع»، وعن «النزاع كسبب للتنمية غير المستديمة». وبات من دواعي القلق الشديد في عالمنا ما بلغه الفقر من أبعاد مروعة فيه شَرحها باستفاضة «جَالُورِينْ وجاثْمانْ ومالْتَا» في (المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، العدد 121)، وظهر في شرحهم تعبير «التنمية الاستغلالية». فالموارد التي تتسبّب في إثراء البعض تتعرض للنضوب على أيديهم مما يؤدي إلى حرمان الآخرين وإفقارهم. وهذا يعني «أن التنمية الاستغلالية للموارد هي أداة لإحداث الفوارق». وقوي في ضوء ذلك

كله الشعور بالحاجة إلى نهج متكامل في مجال التنمية واستخدام التقنية فيها. وبدأ الحديث عن «التنمية المستديمة» الذي لا يطالب مفهومها «بصون الطبيعة في حالتها الأصلية، وإنما باتّباع نمط في التنمية يقلل إلى أدنى حد ممكن من تدمير الأساس البيئي الصالح للإنتاج ولحياة الإنسان». وغاية هذه التنمية إدخال تحسينات طويلة الأمد في نوعية الحياة البشرية. هذا يتطلب تحويل بنية النظم البيئية وتشغيلها على نحو متوازن يجعل من التنمية المستديمة «عَمَلِّيَةَ تغيير تتناسق في إطارها عمليات استغلال الموارد وإدارة الاستثمارات وتوجيه التنمية التقنية والتغيير المؤسسي، وتؤدي إلى تعزيز الإمكانات المتاحة في الحاضر والمستقبل لتلبية الحاجات والتطلعات البشرية». وما لبث أن برز مصطلح «التنمية البشرية» الذي تبناه برناج الأمم المتحدة الإنمائي، وأصدر تقريراً سنوياً عنها منذ عام 1990 واضعاً مفهوم التنمية في إطار توسيع نطاق الخيارات المتاحة للفرد، وديمقراطية المشاركة في اتخاذ القرار وتوجيه التنمية وضمان الحصول على فرص عمل وَدَخْل مناسب وتوفير الحد الأدنى من الخدمات الاجتماعية والعيش في بيئة نظيفة ومأمونة، خلافاً لسياسات تنموية أهملت جوانب التنمية البشرية، كما جاء في مقدمة التقرير لعام 1991. واعتمد هذا المفهوم قياساً جديداً للتنمية.

قياس التنمية

كان المقياس المعتمد في قياس التنمية «اقتصادياً محضاً يعتمد «التحليل الكلي للاقتصاد وَفق نظرية «كِينْز» التي تضم الاستهلاك والمدّخرات والاستثمار والإنفاق العام وتهتم بالتشغيل الكامل» كما يقول «ميشيل باتيس» في «مراجعة الحسابات» بمجلة رسالة اليونسكو : «لكن اقتصاد «كِينْز» لا يأخذ دور الموارد الاقتصادية في الإنتاج في حساباته، ربما لأنه صِيغَ في عصر الاستعمار في وقت كان يُظن فيه أن الموارد الطبيعية لا تنضب. ولم يكن هذا المقياس الذي اعتمد فكرة الناتج القومي الإجمالي والناتج المحلي الإجمالي (GNP وGDP) وافياً تماما بالغرض، ومن الأمثلة على ذلك طريقته في تجاهل العمل غير المدفوع الذي تؤديه النساء داخل بيوتهن وخارجها، والأخطر من ذلك تعامله مع البيئة حيث لا يميز إجمالي الناتج المحلي بين العمل المنتج والعمل الذي يسبب التلوث، فإذا أضفنا تكلفة إنتاج صناعة تسبب التلوث إلى تكلفة مقاومة هذا التلوث، تبدو صحة المقولة «إن الدولة الأكثر تلوثاً تبدو أكثر ثراءً»، والأكثر خطورة حساب إجمالي الناتج المحلي دون أن يدخل في الحساب استهلاك رأس المال المتضمن موارد البلد الطبيعية وبيئتها، ومعلوم أن الحسابات الاقتصادية المعمول بها الآن لاستغلال الموارد الطبيعية التي لا تتجدد مثل النفط والمياه الجوفية وكذلك الموارد التي لا تتجدد

إلا جزئيا مثل الغابات المدارية أو التربة تنظر بكل بساطة إلى رأس المال على أساس أنه دخْل، وهنا أيضا يُلاحَظ أنه كلما زادت الدولة في استغلال إمكاناتها من هذه الموارد كلما ارتفع الرقم الخاص بإجمالي ناتجها المحلّي، وهو ما يُظهرها بمظهر الدولة الأكثر ثراءً. وقد كان متوقعاً مع القصور الموجود في هذا المقياس أن يجري البحث في مقياس أفضل. وهذا ما فعله برنامج الأمم المتحدة الإنمائي حين خطا خطوة أولى في هذا الاتجاه وأعلن دليل التنمية البشرية (HDI) الذي يُدْمج في إجمالي الناتج المحلي مُعدّل أميّة الكبار والأجَل المتوقّع والقدرة على إشباع المتطلبات الأساسية، واقترح دليلاً جديداً لحرية الإنسان في تقرير التنمية البشرية لعام 1991. وما زالت الحاجة قائمة لإدخال الموقف البيئي في مقياس التنمية.

إن المتابع لعمليات استخدام التقنية في التنمية في مناطق كثيرة خارج دائرة الغرب، يلاحظ تحكم نظرة التنمويّين التكنوقراطيين فيها ورؤيتهم لواقع المجتمعات المحلية. وهي رؤية يسيطر عليها هدف سابق التعيين تبحث عن بلوغه في خيالها الخاص، وقد شرحها ماجِد رحْماني في «المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية» (117)، حين تحدث عن السلطة وعمليات بثّ الروح في الرقاع الصغيرة، وأشار إلى «مشروعات تنمية تحطم اقتصاديات العيش، وغرس أنظمة مدرسية باعثة على الانقسام والخلاف، وانتزاع الشباب من جذوره الثقافية وحثه على الرحيل من المناطق الريفية، وإدخال الخدمات التي تخلق التبعية والإعالة، والبضائع الاستهلاكية التي تؤدي إلى التآكل التدريجي لأنظمة الحماية المنيعة، وقدر هائل من العناصر التي تجرد السكان على نحو ملحوظ من ثقتهم في قدراتهم الذاتية».

المعرفة العلمية والثقافية

أوصلت التجارب التنموية التي استخدمت «التقنية» في أنحاء مختلفة في عالمنا إلى النظر في العلاقة بين المعرفة العلمية والثقافية والوقوف أمام البعد الثقافي في التنمية. وذلك بعد «أن أصبح نمط التربية الذي ظل سائداً لثلاثة عقود مَحلاً لانتقادات شديدة» كما يقول «س.ك.دْيُوبْ» في «المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية» (العدد 118) : «فبعد أن كان من المنتظر أن يحقق الآمال المعقودة عليه فشل في تحقيق النتائج المرجوة. وتبدد جزء كبير من الجهود المبذولة من أجل التنمية في اتجاهات خاطئة. ولم يسفر إلا عن القليل من الفوائد. وكان النهج المتّبع يركز على أهداف متعلقة بالإنتاج. وأهملت في هذه العملية الأهداف الثقافية وأهداف النظام، ولم يُكرّس للثقافة مكان رئيسي سواء بكونها هدفاً أو بكونها وسيلة». وقد تحدث «دْيُوبْ» عن النظرة المتعجرفة الازدرائية

التي كان يُنظَر بها إلى التقاليد لدى مناقشة التنمية، ووصفها بأنها مثيرة للدهشة حقاً، وتساءل هل تُشكِّل التقاليد شرّاً مستطيراً وعائقاً في سبيل التنمية ؟ وهل يمكن الاستغناء عنها ؟ وأوضح بمنطق متماسك «أنه لا يمكن النظر للتقاليد بوصفها بقايا آثار من عهد قديم. فإذا كانت قد ظلت باقية فذلك يعود لِما لها من وظائفَ محددة. فهي تسهم في تزويد المجتمع بمعنى خاص للوجود، وتشكل الأسس اللازمة للتكامل الاجتماعي، وتوفّر مباديء توجيهية للعمل أثناء فترات عدم الاستقرار». وانتهى إلى أنه توجد مبررات قوية تدعو إلى الحرص عند وضع السياسات الثقافية وسياسات التنمية على إيجاد علاقات تداخل وترابط وتكافل بينهما. ويذكّرنا هذا الحديث بما تحدث به ماجد رحْماني عن «الرّقاع الصغيرة» وما تتميز بها ثقافاتها من حكمة. وقد لاحظ فلاديميرب زيتشنكو في مقاله : «هل العلم جزءٌ مكمّل للثقافة ؟» في «مجلة العلم والمجتمع» (العدد 77/155) «أن الثقافة بداهةً أقدمُ في النشأة وأوسع مجالاً من العِلم». فالمعرفة العلمية نشأت في حضن الثقافة ثم استقلت وبدأت تكتسب خصائصها. ولابد أن تعمل الثقافة كبُوصَلَة للعلم لأنها «حقيقة حاضرة لا تموت... وتربط بين الماضي والحاضر والمستقبل... في حياة الفرد والمجتمع». ولقد أدى فصل العلم والمعرفة العلمية عن الثقافة إلى مشكلات كثيرة، وإلى «عدم القدرة على الربط بين هذا العالم والحقيقة». وأدت المشكلات التي نجمت عن تطبيقات تقنية ولم تجد البشرية لها حلولا إلى نداءات «بتقوية الروابط بين العلوم الطبيعية والتقنية من ناحية والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى». وارتفع شعار ينادي بجعل كل العلوم إنسانيةً.

البُعد الأخلاقي للتنمية واستخدام التقنية.

أثار استخدام التقنية في التنمية أيضاً مسألة البعد الأخلاقي للتنمية. وقد لاحظ «رالْف م.ميلر» في مقاله : «في الأخلاق والتنمية والتربية» في مجلة «مستقبَليات» (العدد 68) أنه لو لم تكن فكرة التنمية تنطوي في ذاتها على بعد أخلاقي، لَمَا كانت هناك مشكلة إنمائية. ولو لم يكن ثمة من يهتم بمصير الفقراء، ولديه شعور بالواجب، وحِسٌّ بحقوق الإنسان الأساسية، لما كنّا نقلق لإخفاقات بعض الدول أو لتهميش بعض الفئات الاجتماعية إلا بدافع المصلحة المشتركة، التي تتجسد مثلا بالخشية من أن يقضي انهيار هذا أو ذاك من الاقتصادات الوطنية إلى تهديد الازدهار الاقتصادي لسائر الأمم. وأوضح «ميلَر» أن مفهوماً اقتصادياً بحثاً للتنمية يشدد على التنافس والفردية يقودنا حتماً إلى الاستنتاج أن على كل بلد وكل فرد أن يكون مسؤولا عن نفسه، وأن على الذين يفشلون أن يتحملوا عواقب فشلهم. «وهذا المذهب العديم الرحمة طُبّق في مجتمعات مختلفة

مسوغاً لموقفٍ اجتماعي يعتبر الفقر داء يجلبه الفقراء لأنفسهم بفعل أخطائهم». والحق أن افتقار هذا المفهوم إلى القيم كان سبباً في بروز مشكلات معاصرة حادة، من أمثلتها تحول السوق المالية لتصبح في جزء كبير منها قائمة على المضاربة بعيدة كل البعد عن النشاط الهادف إلى توظيف أموال لتأسيس منشآت جديدة أو لتوسيع المنشآت القائمة. «فدخول الحاسب الإلكتروني إلى عمليات شراء الأسهم وبيعها، والاتساع المتنامي للمبيعات على الحساب، ونظام التحكيم تشكل جميعها ظواهر لسوق مالية مطبوعة اليوم بعمليات المضاربة أكثر من أي وقت مضى. وليست الفضائح التي أثارتها «عمليات المطّلعين». سوى مثلٍ بارز على الإفلاس الأخلاقي لنظام وفّر للفرد فرصاً خيالية للإثراء على حساب الغير. ولقد ألحت مسألة البعد الأخلاقي للتنمية بعد أن تأكد أن السعي وراء التنمية عن طريق النمو غير المحدود يتعارض ومصلحة الجنس البشري في الأجل الطويل، «فأشياء كثيرة ممكنة التحقيق من الناحية التقنية كان بالإمكان قبولها خلال هذا القرن على الصعيدين الاقتصادي والإيكولوجي، لن تدوم على الأرجح إلى أبعد من ثلاثة عقود أو أربعة قادمة» على حدّ قول «ميلر». ومن ثمّ تبدو أخلاقية التنمية مسألة أرحب وأشد تعقيداً.

لقد أصبح الحديث عن القيم ملازماً الحديث عن التنمية واستخدام التقنية. فالتقنية «ليست محايدة كما أرادتها العلوم البحتة التي تندرج تحتها وتخرج من عباءتها أن تكون. فالذي يطبعها بطابعه هو الاختيارات التي يحددها المحيط الاجتماعي» على حد قول «ميشيل باتيس». وفي حديث «ألكْسنْدر كبخ» و«بِرْترانْد شْنيدَر» عن دوامة التغيير في كتابهما الذي أصدره مؤخراً «نادي روما» بعنوان «الثورة العالمية الأولى» جرى التطرق إلى فقدان القيم «التي كفلت في الماضي نوعاً من التماسك للمجتمع والتناسق والانسجام بين أفراده». وجاء آخر فصل في الكتاب عن «الدوافع والقيم» موضحاً «أن المثلب الأساسي للعلم يتمثل في أنه على الرغم من إسهاماته الكبيرة في تحقيق رخائنا المادي والارتقاء بمستوى الصحة وزيادة العمر المتوقع وإتاحة أوقات الفراغ، إلا أنه لم يسهم بشكل يُذكر في إثراء الوجود الإنساني بالمقارنة بما يتحقق من تحسن مادّي مباشر. ومن هنا فالحاجة ملحة الآن لمحاولة السيطرة على الثقافة وتحفيزها داخل إطار إنساني بهدف أن تسهم في تحقيق الحياة الكريمة المستمرة لجميع الشعوب وللأجيال القادمة داخل إطار من الفهم العالمي، بل الكوني الشامل، وبهدف موازنة التقدم المادي بغرس القيم الاجتماعية والمعنوية والروحية». وما أكثر ما يتردد هذا الحديث عن ألسنة المفكرين في الشرق والغرب والشمال والجنوب، وقد تضمن المطالبة بوجود «أخلاقيات دولية». ولاحظ ظهور عدد من المداخل الجديدة على المستوى الجماعي أملتها ضغوط

الحقائق الجديدة. ومن هذه المداخل أخلاقيات الطبيعة التي فرضتها قضايا البيئة ذات الطبيعة العالمية، وأخلاقيات الحياة وتمثلها الهندسة الوراثية، وأخلاقيات التنمية التي تسعى لردم الهوة المتعاظمة التي تفصل بين الأغنياء والفقراء، وأخلاقيات المال التي تحكم التعامل الاقتصادي وطموحات الأفراد، وأخلاقيات الإعلام التي تحكم أجهزة الإعلام وتعالج الانعطاف نحو «إعلام الأزمات» الذي يبالغ في عرض المعلومات، وأخلاقيات التضامن التي تمليها حقيقة عالمية المشكلات التي تواجهها البشرية اليوم. وهذه الاخلاقيات تفضي إلى أخلاقيات العمل. وهكذا فإن البعد الروحي والأخلاقي كما يقول مؤلف «الثورة العالمية الأولى» لم يَعُد يُنظر إليه باحتقار أو لامبالاة بل أصبح يعدّ ضرورة من أجل الانتقال إلى مفهوم إنساني جديد».

المعرفة العلمية برؤية مؤمنة

إن هذه الأحاديث عن البعد الروحي وأخلاقيات استخدام التقنية والقيم والثقافة تصل إلى قضية «الرؤية المؤمنة للمعرفة العلمية». ويَلْفت النظر فيما أوردناه من استشهادات للباحثين المنتمين لدائرة العمران الحضاري الغربي أمران : أولهما أن لغة الخطاب تغلب عليها الرؤية المادية غير المؤمنة. والآخر أن الحقائق الجديدة فرضت تطويراً في هذه اللغة تمثل في الإشارة إلى البعد الروحي في الثقافة وإلى القيم الروحية والنظرة الشاملة والإجابة عن الأسئلة الخالدة حول البداية والنهاية، دون الوصول بَعْدُ إلى الخطاب المؤمن.

واضحٌ أن الحاجة ملحّة اليوم، وقد ظهرت أمام الإنسان الآفاق الرحبة للمعرفة العلمية والتقنية، وما تتضمنه من وعود لخير البشرية ومخاطر، وضرورة وجود ضوابط، لإعمال الرؤية المؤمنة للمعرفة العلمية واستخدام الخطاب المنسجم معها. والحق أن حقائق العلم الطبيعي لا تتغاير، وقوانينه لا تختلف باختلاف العقائد والفلسفات والحضارات، لكن حكمة تطبيقه (فلسفتها) ومقاصد توظيفه هي التي تختلف وفقاً لذلك الاختلاف.

الرؤية المؤمنة للمعرفة العلمية تنطلق كما أوضحتُ في كتابي «عن المستقبل برؤية مؤمنة» من اقتناع بأن «رأس كل ثقافة هو الدين بمعناه العام، والذي هو فطرة الإنسان، أيُّ دين كما يقول محمود محمّد شاكر في كتابه : «رسالة في الطريق إلى ثقافتنا» وهو يتحدث عمّا أسماه «ما قبل منهج البحث». وتُقدّم هذه الرؤية المؤمنة الموحّدة نظرة كونية تقول بمبدإ وحدة الأصل البشري ومبدإ كرامة الإنسان ومبدإ التنوع ومبدإ التعارف وصولاً إلى التعاون ومبدإ «لا إكراه في الدين»، وتتضمن مفاهيم تتعلق بالإنسان والمكان

والزمان تؤكد على استخلاف الإنسان في الأرض وحريته في الاختيار وقدرته على الفعل. والعلم وفق هذه الرؤية المؤمنة فريضة على الإنسان الذي كرمه خالقه «وخصه على سائر خليقته بالتمييز والتصرف في العلوم والصناعات، وواجب عليه ألا يضيع وديعة خالقه عنده، وأن لا يهمل عَطِية بارِيه لديه، بل فرضٌ عليه أن يصونها باستعمالها فيما له خُلِق، وأن يحوطها في تصريفها فيما دعى إليه»، كما يقول ابن حزم في رسالته «مراتب العلوم». والعلم ومنه المعرفة العلمية، هو «غاية المهم» عند الغزالي الذي صدّر كتابه : «إحياء علوم الدين» بالبحث فيه. وهو «عبادة» تبعث على السعادة. «لذيذ في نفسه فيكون مطلوبا لذاته.. ووسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى». والعقل هو «منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة والنور من الشمس والرؤية من العين». والإنسان وَفقاً لهذه الرؤية المؤمنة مدعو أن يربط بين العلم والعمل والعمران فيحصل العلم ويوظفه في العمل الصالح ليُعمّر الكوكب فتزدهر الحضارة التي هي عند ابن خلدون غاية العمران. وهذا يعني التمييز في توظيف العلم بين ما ينفع الناس وما لا ينفعهم أو يضرهم. وقد أوضح الغزالي أن العلم لا يُدم لعينه وإنما يُذم في حق العباد لأسباب ثلاثة هي أن يكون مؤدياً إلى ضرر إما لصاحبه أو لغيره، أو أن يكون مضراً بصاحبه، أو أن يكون خوضاً في علم لا يستفيد الخائض فيه.

إن هذه الرؤية المؤمنة للمعرفة العلمية يوفرها الدين وما يسترشد به من فلسفات. والخطاب المعبّر عنها يميز بين ما هو «حلال» وما هو «حرام». وما أكثر ما أحل الله لعباده، وقد بيّن لهم ما حرّم، والأصل في الأمور الإباحة إلاّ ما كان محرماً منها. وتشهد دائرة العمران الحضاري العربي الإسلامي جهود مباركة لإعمال الرؤية المؤمنة للمعرفة العلمية في ترشيد استعمال التقنية. وقد كانت أكاديميتُنا رائدة على هذا الصعيد حين ناقشت الأزمات الروحية والالتزامات الخُلُقية في غزْوِ الفضاء وتقنيات الإنجاب. كما نشير إلى عناية مجمع الفقه الإسلامي والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية على صعيد تطوير «الفقه الطبي» الذي «يخصّ الإنسان في أعزّ مقوماته»، ذلك أن «الاهتمام بالحلال والحرام ليس بدعة ولا مضيعة للوقت ولا تبديداً للجهد، ولكنه فرض عَيْن على علماء الأمة الإسلامية لأنه يمس كيان الإنسان من حيث هو إنسان» كما جاء في افتتاح الندوة الفقهية الخامسة. ويشهد عالمنا في دوائر عمرانه الحضاري الأخرى اهتماماً متزايداً بالأخلاقيات المتصلة باستخدام التقنية، والتفاتاً إلى دور الدين في الإسهام في معالجة مشكلات عالمنا. وقد أسعدني أن أتعرف في بعض أخبار هذا الالتفات من خلال مشاركتي مؤخراً في ندوة لليونسكو عن «إسهام الأديان في ثقافة السلام»، انعقدت في «بَرْشلونَه».

وبعد، فواضحٌ أنه سيكون على إنسان العصر في المرحلة العالمية التي يدخلها عمراننا الحضاري البشري أن يستشرف «الآفاق الرحبة» لتطبيقات المعرفة العلمية في «التقنية»، وأن يتنبه إلى ما ينجم عن بعض هذه التطبيقات من «مخاطر» لم تعرف البشرية مثيلاً لها من قبل، وأن يُحسن وضع «الضوابط» اللازمة لتجنب هذه المخاطر أو مواجهتها.

آفاق ومخاطر وضوابط

أ – آفاق : إذا كانت ثورة «العلم التقني» واستخدام المعرفة العلمية في التقنية قد سجلت خلال نصف القرن الأخير رقماً قياسياً لم تعرفه البشرية من قبل، فإن آفاق هذه الثورة المعرفية لا تزال رحبة للغاية. ويكفي للإلمام بهذه الآفاق أن نقرأ عناوين بحوث العدد 77 من مجلة «العلم والمجتمع» الذي موضوعه «التعاون الدولي في مجال العلم والتكنولوجيا : نظرة جديدة». وقد ناقش هذا الموضوع مؤتمر دعا إليه المدير العام لليونسكو في صيف 1989. وتشمل الندوات التي تم عرض ملخص عن أعمال كل منها في هذا العدد «العلوم الأساسية، والطاقة والمواد الجديدة، والتكنولوجيا الحيوية، وتكنولوجيا المعلومات، والمحيطات والمنظومات الساحلية، والمنظومات والبيئة الأرضية، وعلوم الأرض والمياه، والعلم، والتكنولوجيا في السياق الاجتماعي، وتنمية الموارد البشرية، والتعاون الدولي في البحوث العلمية، والتعاون الدولي في البحوث التكنولوجية» ولاشك في أن ارتياد هذه الآفاق الرحبة سيثمر إيجابيات كثيرة للاجتماع البشري تكون استمراراً لإيجابيات قَطَفْنا ثمارها فعلا. «فنحن نستطيع اليوم أن ننقل المعلومات والبضائع عبر كوكبنا بأسرع مما كان في أي وقت مضى. ونستطيع أن ننتج غذاءً أكثر وسلعاً أكثر باستثمار موارد أقل. وتقدم لنا تكنولوجيتنا وعلومنا على الأقل القدرة على النظر بصورة أعمق في أنظمة الطبيعة وفهمها بشكل أفضل. ومن الفضاء نستطيع أن نرى وندرس الأرض كنظام تتوقف صحته على صحة جميع أجزائه»، كما سجّل تقرير «مستقبلنا المشتَرَك». وكثير يمكن أن يقال عمّا يستطيع «علم الحياة التقني» أن يثمره.

إن الرؤية المؤمنة للمعرفة العلمية تحثّ على ارتياد هذه الآفاق الرحبة. «فالعالم كما صوّره القرآن الكريم لم يخلق عبثاً على حد قول محمد إقبال في كتابه : «تجديد التفكير الديني في الإسلام»، «وهو مرتب على نحو يجعله قابلاً للزيادة والامتداد، ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (سورة فاطر). وفي صميم كيان الإنسان قوة مبدعة وروح متصاعدة، تسمو قُدماً من حالة وجودية إلى حالة أخرى. ولقد قدر عليه أن يشارك في أعمق رغبات العالم الذي يحيط به، وأن يكيف نفسه ومصير العالم كذلك؛ تارة بتهيئة نفسه

لقوى الكون وتارة أخرى ببذل ما بوسعه لتسخير هذه القوى لأغراضه ومراميه. وفي هذا المنهج من التغيّر التقدمي يكون الله في عون المرء شريطة أن يبدأ هو بتغيير نفسه ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. والإنسان وَفقاً لهذه الرؤية المؤمنة مخلوق مكرّم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء، الآية 70).

ويستخرج محمّد إقبال من هذا التكريم في كتابه «أسرار الذات» أن الله هو ذات فريدة. إنه الذات الخلاّقة. وعملية خلقته لا تزال مستمرة. ويشترك الإنسان معه في هذا الخلق بتحمله مسؤولية إحلال النظام محل الفوضى مستدِلاً بآيات الخلق في سورة «المؤمنين» التي فيها ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾. وهذا الإنسان المتشبه بالله في قدرته الخلاقة هو الإنسان المتطور تطويراً مطّرداً في معراج المثل الأعلى الإلهي والمتحول تحولاً دائماً كائناً فريداً – كما يقول حَسَن صعْب في شرحه لنظرية محمد إقبال – وهذا الإنسان في وَصْف شيخ الربْوَة في كتابه : «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر» (متوفى سنة 727 هـ – 1327 م) «هو من ضِدّين مُتباينين... ولذلك سُمّي إنساناً تثنية إنْس. كما يقال فِعل وفعلان، إنس إنسان. يصدُق عليه أنه مَلَكاني نوراني بالفضائل، وأنه شيطاني ظلماني بالرذائل.. فإن تزكّى فيابُشْراه من بَشَر، وإن تدسى فَقُل يازلّة القَدَم (البوصيري في البُرْدة). وما أعمق الرؤية التي يقدمها شيخ الربوة لكوكبنا الأرضي في كتابه، وقد فصلتُ الحديث عنها في بحثي «الإنسان ومستقبل الحضارة، وجهة نظر إسلامية» الموجّه لمجمع بحوث الحضارة الإسلامية. وهي رؤية مؤمنة تتجلى فيها وحدة خلق الله والميزان الذي وضعه الله لمخلوقاته ومنها الإنسان.

ب – مخاطر : لم يعد خفيا على أحد هولُ المخاطر التي تنجم عن بعض تطبيقات المعرفة العلمية في التقنية؛ فجميعنا متابع لهذه المخاطر على البيئة والمحيط الحيوي، وكارثة «تْشِيرْنُوبِيلْ» التي ناقشناها في إحدى ندوات الأكاديمية مثل من أمثلة. والحديث كثير عن مخاطر الانحرافات في تطبيق «علم الحياة التقني» في ضوء تجاوزات ارتكبها أطباء، والتهديد بتطبيق مبدإ «حقوق المؤلف» على الجينات البشرية (وحدات الوراثة)، والخطر الذي يمكن أن يحدق بالموارد الطبيعية إذا توصل التكاثر الدقيق عن طريق زراعة الأنسجة النباتية في الأنابيب وتوصلت الهندسة الوراثية إلى إخضاع كل شيء لنماذج موحدة في عملية تدخل في «ناموس الخلق». وجميع هذه المخاطر تندرج في خطر واحد ناجم عن الصراع المحتدم بين الإنسان ومحيطه الحيوي. وقد فصلتُ الحديث عنه في بحثي عن «الإنسان ومستقبل الحضارة»، ثم أوجزت هذا الحديث بالقول «إن هذا الخطر يهدد كوكبنا الأرض وجميع المخلوقات فيه ومنها الإنسان. ومن أسبابه طغيان بعض بني البشر

على البيئة وامتهانهم لها وتعدّيهم عليها لأنهم يرون في الطبيعة عَدُواً يجب قهره. كما أن من أسبابه أيضاً التدخل في ناموس الخلق بلا ضابط، والتجرّؤ على تغيير خلق الله كما نجد في بعض تطبيقات الهندسة الوراثية التي تجاوز القائمون بها «العرف التراثي والأخلاقي للبشر».

يتعاظم شبح هذا الخطر في ظل تحكم الرؤية المادية غير المؤمنة، وظهور فلسفات نابعة منها، وطرح نظريات مستندة إليها، مثل نظرية «الحتمية البيولوجية» التي تزعم أن طبيعة الإنسان محتومة بتركيب وراثي لا فكاك منه، وكأن الإنسان مجرد آلة (روبوت)، دوره الأساسي هو أن يعمل حاملاً لوحدات الوراثة (الجينات) التي تحتّم صفاته الوراثية. وبهذا فهو مسيَّر بالكامل ولا يكاد يكون له أي خيار أو أمل في تغيير مصيره. وقد تصدّى لتفنيدها علماء من أمثال «سْتيفَنْ روزْ» الذي نشر مع زملاء له كتاب «ليس في وحداتنا الوراثية» (صدرت ترجمة له بالعربية في سلسلة عالم المعرفة بعنوان «عالَم الأحياء والإيديولوجيا والطبيعة البشرية». ولهذه النظرية تطبيقات سياسية تقوم على مزاعم التفوق الوراثي العنصري وتبرر ظلم الإنسان لأخيه الإنسان وإضفاء الشرعية على الطغيان والبغْي بغير حق بحجة «اللاّمساواة بين البشر».

ج – ضوابط : هل يؤدي تعاظم شبح مخاطر تطبيقات المعرفة العلمية في التقنية إلى إثناء الإنسان عن المضيّ في طريقها ؟ الجواب قطعاً بالنفي لأن المعرفة العلمية تتطور وَفقاً لتسارع «ذاتي الحفز» كما يلاحظ العلماء؛ وقد أوضح ذلك «فرانْسْوَا جروس» في رسالة اليونسكو في حديثه عن الفتوحات الكبرى في علم الحياة (مارس 88)، ولأن إيجابيات هذه التطبيقات كما رأينا كثيرة. وقد رأى «كانْت» في علم الأحياء أساساً لإحساس مواتٍ للأخلاق، ومثله «باسْتور» حين رأى في هذا العلم تِرْياقاً يولد الخير والسلام.

فليكن إذن المضيّ في طريق تطبيقات المعرفة العلمية في التقنية محكوماً بالرؤية المؤمنة التي تميز بين ما هو حلال وما هو حرام. وهي قادرة من خلال قيام أصحابها بإعمال الفكر على تحديد الضوابط المطلوبة في هذه التطبيقات. وسيكون على العلماء المؤمنين أن يواجهوا الرؤية المادية ونظرياتها التي تخطّىء فهم الإنسان. وقد رأينا مثلا ساطعاً على هذه المواجهة في «بيان إشبيلية حول العنف» الذي صدر في العام العالمي للسلام سنة 1986 عن «علماء حياة» تحدّوا التشاؤم السائد في أوساط العمران الحضاري الغربي بسبب ما يرونه من انتشار مزاعم حول «عدوانية الإنسان» بطبيعته وأكد هذا البيان خَمْسَ قضايا تفند مزاعم «الحتمية البيولوجية» التي تبرر العدو

المجال فسيح للعمل من أجل دفع الشر المستطير الذي تنذر به هذه الاتجاهات في المراحلة الراهنة من العمران البشري، وتوجيه الجهود في الاتجاه الصحيح. وإنّ لنا أن نثق بقدرة الإنسان المؤمن على القيام بذلك. وقد قرر «توينْبي» في ختام كتابه الأخير «أن التغيير الوحيد المعقول في تركيب المجال الحيوي الذي يمكن أن ينقذ هذا المجال هو زيادة القدرة الروحية للإنسان». وأكد على أن الإنسان يتمتع بروح تملك الوعي، وأن مرض المجتمع الحديث لا يمكن شفاؤه إلا بثورة روحية في قلوب بني البشر وعقولهم. ويبقى أن يعمل المؤمنون معاً لترشيد تطبيق المعرفة العلمية في التقنية وجعل الرؤية المؤمنة أساساً في هذا التطبيق، حتى تقوم المعرفة على ساقَيْن اثنين : الوحي وعلومه، والكون وعلومه. «فاستخدام التقنية من أجل صالح الإنسان سيتحقق على حد قول الأسْقُف «مايْكلْ فِتْزْجِرالْدْ» في مقاله «الروح والتقنية» إذا قام الدين بدوره في بث القيم الإنسانية في قلوبنا». وإن طريق حل التوترات في عالمنا يبدأ من قلب الإنسان. وإن لنا أن نتفاءل خيراً بالجهود المبذولة على هذا الصعيد في حوار الأديان، وقد عرضت مجلة «عالم دهارما» جانبا منها في عددها لشهري مايو وأبريل 1993. ويَلْفت النظر أن القرآن الكريم استخدم كلمة «القلب» وهو يدعو الناس إلى أن يعقلوا : ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج، 46). نسأل الله أن يأخذ بأيدينا للتعاون على البر والتقوى، وندعوه أن يهدينا الصراط المستقيم.

البُعد التكنولوجي في الحداثة

محمّد علاّل سيناصر

أودّ التحدث حول قضية من القضايا الملحّة والحيوية في العصر الذي نحن منه وإليه، رغم كل ما لنا عليه. وقد سرني أن أغامر في محاولة إبراز جوانب من هذه القضية، واستصلاحها في تأملات قد تساهم في توضيح الرأي والعمل في مجال له انعكاسات على مشاكل التربية والتعليم والتعلّم في عصرنا، وبالتالي على سبل تحسين الحال وتوفير طرق التنمية والازدهار.

وأودّ – تمهيداً لموضوع «البعد التكنولوجي في الحداثة» – الإشارة إلى معالمه العامة التي تدور اختصاراً حول المفهوم والهدف اللذين يمكننا إدراكهما وتجسيمهما من تبنّي التكنولوجيا ومن استخدامها وتصنيعها بالنسبة لمجموعنا الجغرافي والبشري الذي هو اليوم جزء لا يتجزء من العالم الحديث، وبالتالي مما يترتب عن هذا الاختيار والذي يقضي به الوقت في ميدان التعليم والتعلم، والتربية والتثقيف، وخلق ثقافة مندمجة تحتفظ بالقيَم البشرية العليا المستمدة من تعاليم الإسلام وترتوي من معاصرة تنفجر علوما وتقنيات. ويقتضي هذا الهدف التبصر بمصاعب المنطلق وبالربح المضمون في الرهان على المستقبل.

إنّ محيطنا الخاص قد درج تاريخيا على كونه مجتمعاً مترفّعاً، بصفة إجمالية، عن مزاولة الحِرَف والصنائع والعمل اليدوي، ليس فقط بوصفه مجتمعا عربيا أو إفريقيا أو إسلامياً وإنما بوصفه مجتمعا تقليديا. وإذا كان هذا الواقع قد أكده، خلال القرن الثامن الهجري، العلامة عبد الرحمان بن خلدون عبر مختلف تأملاته التاريخية العلمية المتعلقة بالعرب والأمازيغ على السواء، فقد رأى قبله بمئات السنين نفس الرأي القدّيس أوغيسْتين، أشهر آباء الكنيسة اللاتينية فيما بين القرنين الرابع والخامس للميلاد بالنسبة لمجتمعه المسيحي...

لكنّ العصر الذي نعيش فيه اليوم وما سيتلوه من الأجيال يتميز بأمرين : أولاً إعادة الاعتبار لليد الذي واكب استعمالها تحولاً هائلاً إذ كانت تعبيراً عن انطلاق مَلَكات اللسان في جنس الإنسان، ومن تمّ على انعتاق قوى البناء المميزة للإنسان العامل (homo faber) وللإنسان العالم (homo sapiens) كما بيّن ذلك العلماء المختصون في ما

قبل التاريخ، وثانياً التغيير الجذري الذي فَرَض علينا جميعا تبنّي التقنيات في حياتنا العامة فغدت هي الأخرى رهينة بممارسة هذه التقنيات، وأصبح علينا لزاما إعادة الاعتبار إلى العمل الفعلي والاهتمام بمزاولة الحِرَف والفنون الصناعية – الصنائع – ارتكازاً على القواعد الجديدة التي تَستَنْبِطُنُها التكنولوجيا الحديثة وما يدعمها من الآلات والأجهزة والمخترعات المتوالية. إنه عصر المهندسين العمليين والفعّالين، والتقنيين الميدانيين، والممارسين الذين تحرر العلم بفضلهم من رواسب النظر فدخل بدوره عصر التجديد، أيْ عصراً تتجدد فيه العلوم بتجدد التقنيات التي تعتمد عليها.

وهذا الوضع الجديد يفرض من الآن فصاعدا نظرة جديدة – بنّاءة وواقعية – في مجالات التعليم، والتعلم، والتكوين التقني، والبحث التكنولوجي، بحيث قد يستوجب في العاجل استقلالية تامة لمسار تلقين التقنيات والتكوين التكنولوجي، ليس عبر مراكز تخصصية فحسب، بل انطلاقا من مرحلة العمل والتحصيل التي تتلو مباشرة مرحلة التعليم الابتدائي فيتعين أن تكون هذه المرحلة مرحلة أساسية متينة عامة، ومرحلة ثرية من حيث تعليم اللغات الحية إلى جانب اللغة الوطنية – العربية – لأن هذه اللغات جميعا هي المفتاح والسبيل إلى مصادر المعلومات الخاصة بتفرعات التكنولوجيا على اختلاف تطورها وتطبيقاتها.

لكن من يَودّ أن يتحدث عن التقنيات ومرتكزاتها العملية لابد له من التحدث أولا وقبل كل شيء عن منطلقها... وهذا المنطلق هو، كما لا يخفى، مجموعة من الاستعدادات نربطها بالعلم الحديث...

العلم هو الأساس

لقد انتبهت النخبة المثقفة العربية خلال النصف الأول من القرن العشرين الميلادي – والشعراء في المقدمة – إلى أن أولى الأولويات من أجل الانعتاق والتحرر من عبودية الجهل والاستعمار – قبل أن يكون هناك مصطلح «التخلف» – هي التمكن من أسرار العلم بوجه عام، والعلم الحديث بصفة أخص. ودعاهم هذا الوعي إلى التذكير أولاً بماضي الإسلام وباعه في العلم ونشره، وثانياً بالتنبيه إلى ضرورة إعادة الاعتبار للعلم. وكان لاتّجاه الشرق في هذا الشأن صدى كبير في المغرب خاصة، وفي المغرب العربي عموما.

فعندما كان الشاعر حافظ إبراهيم يدعو في مصر إلى تزويد الشباب بالعلم قائلاً :

آنِسُوا نفسه إذا أظلم العيـــ ـــش بعلم، فالعلم أنْسُ النفوس

كان الشاعر أحمد سكيرَج في المغرب يهتف قائلاً :

قِفوا وانظروا من فاقَكم كيف فاقكم تـروه بجد مُحـــرزاً للمطـــالب
عليكـم بإحـــراز العلــوم وبثّهـــا فَتَحْتَ لواء العلم أعلى المناصب

وعندما كان الشاعر أحمد شوقي يقول :

آمنت بالعلم الذي أنت نوره ومنك أياديه ومنك مناقبه

كان شاعر الحمراء محمد بن إبراهيم يردد بكل قوة :

فبالعلم شادوا في البحار مساكنا وفيها من الحيتان عاموا وعَوَّموا

وبالعلم سارت في السماء ركابهم وقد أسرجوا متن الرياح وألجموا

ولذلك فإننا، هنا وهناك، تحت ضغط الأحداث التي افْتُتحت بمطاردة المسلمين، بعد خروجهم من الأندلس وتهديدهم في ديارهم، ومتابعتهم على شواطىء البلاد الإسلامية، وتُوِّجت بدخول «نابُلْيون» إلى مصر، وبالأزمة التي أصابت بعد ذلك الامبراطورية العثمانية، انتبهنا إلى أن التقدم الحقيقي لايمكن إدراكه إلا بالاغتراف الكافي من ينابيع العلم التي اغترف منها المتقدمون في ميدان الحضارة العصرية الملموسة، وكانت إذ ذاك أوروبا الغربية المثال البارز قبل أن تلتحق بركبها ثم تفوقها أمريكا واليابان.

وهنا قد تحسن وقفةٌ مع مدلول «العِلم» الذي كان دعاة البلدان العربية يدعون إليه : فما هو هذا العلم المدعو إليه ياترى ؟ وهل لا يشوبه غموض يرجع إلى المعنى الذي لزم هذه الكلمة باقتصار العهود المتأخرة على جانبين من دلالتها الواسعة، وهو الجانب الديني الذي يعني العقيدة أولاً وعلم الحديث ثانياً والجانب اللغوي والأدبي، ومع العلم أن الإسلام، كدين ودولة، لم يحصر العلم في هذين المجالين، كما يدل على ذلك قوله تعالى ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾، وقول النبي ﷺ «أنتم أعلم بأمور دنياكم».

العلم، ما العلم ؟

أجل، كان لمدلول «العلم» في البيئة العربية الإسلامية التي نعتز بالانتساب إليها مفاهيم متعددة، منها ما كان ذا طابع ديني صرف ترعرع مع نشأة الأمة الإسلامية ذاتها، ومنها ما كان متعلقا بالمعارف والممارسات المألوفة في الجزيرة العربية، ومنها ما جاء طارئا لأنه نجم عن اتصال الرواد العرب المسلمين بحضارة البلدان التي حضروا إليها، أو اقتبسوا عنها معارفَ وفنوناً، مع العلم أن الطارىء هنا كان مرحبا به من لدن القرآن والسنة النبوية وقد أوصيا بطلب العلم كيفما كان من المهد إلى اللحد.

وأنتم كافةً، محيطون بمفهوم «العِلم» الذي حدده القرآن الكريم في شتى الآيات التي تزخر بها سور عديدة تنطلق من سورتَي «البقرة» و«آل عمران» إلى سورتَي «النجم» و«التكاثر» مروراً بسُوَر : «المائدة» و«الأنعام» و«الأعراف» و«هود» وهلمّ جرا : ﴿وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾ (البقرة)، ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾ (النساء).

إن الإحاطة بما قدره الله وما أراده، والاهتداء إلى اليقين، والإطلاع على الماضي والواقع، والتمييز بين الحلال والحرام... جميع هذه المفاهيم قد تندرج في مدلول «العِلم»، ونحن مثلاً نقرأ في سورة «النمل» ما يؤكد هذا المفهوم العام : ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾، وقبل هذا سورة «آل عمران» كذلك : ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ...﴾، وفي سورة «يوسف» نقرأ : ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٍ﴾.

ومن مميّزات الدين الإسلامي الحنيف أنه قام على الدعوة إلى التزود بكل المعارف بمختلف المفاهيم القائمة إذ ذاك وما آلت إليه. وليس غريبا في هذا الصدد أن الإمام البخاري قد خصص في صحيحه كتابا بكامله للكلام على «العِلم» وفضل «العِلم» ورفع الصوت «بالعِلم»... ومن خلاله يمكننا إدراك شتى المفاهيم الدينية والدنيوية التي استهدفها المشرّع ورمى إليها. وقد تفنن العلامة البذر العيني في كتابه الضخم «عُمْدة القاري في شرح صحيح البخاري» تفنناً بديعاً في شرح أبوّاب «كتاب العِلم»، ومنها باب : «العِلم قبل القول والعمل»، وكذلك كان الشأن بالنسبة لعلماء الحديث وشرّاحه وجُلّ مفكري الإسلام عموما الذين كانوا كثيراً ما يقفون عند الحديث الصحيح الذي رواه البخاري : «ومن سلك طريقاً يطلب به علما سهل الله له طريقا إلى الجنة». وخصص كذلك الإمام الغزالي في الإحياء، وابن خلدون في المقدمة أبوابا كاملة حول معاني العِلم وتبعهم في ذلك غيرهم من الأئمة والعلماء والفقهاء، ودرس هذه المادة بعضُ المستشرقين وعلى رأسهم «رُوزِنْتال».

ومهما كانت غلبة المفهوم الديني والعقَدي والحديثي طبيعية يبقى أن الإسلام دين العلم، كل العلم لأنه دين النور، دين التفهم، دين الوعي والتفتح.

لذلك اقترنت كلمة «العلم» قديما وحديثا بما يفيد توسعها وشموليتها. فبعدما عبرت عن المفهوم القريب منها والمتفرع عنها دينيا واجتماعيا فقيل : «علم القرآن» و«علم الحديث» و«علم الجرح والتعديل»، و«علم التوحيد» امتدت إلى «علم اللغة» و«علم النحو» أو «علم البيان»، بل و«علم الصرف»، فضلا عن الفقه، والأصول، وما إليهما... وهكذا ظهر نوع من الغموض عند الذين استعملوا هذه الكلمة منذ عصر النهضة الحديثة في الشرق العربي. ونلاحظ هذا حتى في الشعر العربي الحديث، بل ونلاحظه مضاعَفاً... لأن الشاعر، مشرقياً كان أو مغربياً، اندهش أحيانا من المبتكرات المرتكزة أساسا على «عِلم» من تلك العلوم فدعا إليه أدبياً واتخذ من هذه الدعوة أدبا جديداً سيطر على أسلوب النهضة وجعله أحد عناصرها في محاولته شق الطريق إلى إدراكات جديدة. و لم تحقق هذه الدعوة طموحها لأن العلم الذي كانت تدعو إليه، كان يُفْهم

فهما متشابها، ولأن الثقافة الاجتماعية التي هي ثقافة العامة لم تكن قادرة على استيعابه. وزاد الطين بلّة أن الدعاة إلى العلم كانوا أدباء وشعراء، لم يتحرروا هم أنفسهم من المعنى الأدبي للعلم. لذلك نرى الشاعر العراقي معروف الرُّصافي يقول :

أدبُ العِلم وعِلم الأدب شَرَف النفس ونفس الشَرف

وهو في جمعه بين الأدب والعلم يرجع بنا، من حيث لا يشعر، إلى موقف اللغويين والأدباء الذين كانوا، كأبي سعيد السيرافي، يرفضون كلية الاهتمام بالعلوم الصرفة، ويرون في تسليط العلم والمنطق على اللغة بابا من أبواب التمويه، ووجها من وجوه الخلط، وتعصباً وميلاً إلى الهوى، كما أورد ذلك أبو حيان التَّوْحيدي في «المقابسات»، وفي «الإمتاع والمؤانسة». ولقد درس هذه القضية الفيلسوف المغربي صديقي الأستاذ عبد العَلِي العمراني في أطروحة نُشرت في باريس في الأعوام الأخيرة.

بيد أن شاعرنا الرُّصافي كان ممن أدهشتهم، مبكرا، بعضُ مبتكرات العصر «التكنولوجية»، ورأى أنه لا يرغب عن التكنولوجية إلا من سفه نفسه أو عدلوا عن مقومات الحضارة جهالةً بغير علم، فقال في مناسبة محلية :

فلم تتخذ غير التجارب منهجا لتحقيقها من جوهر العلم ما يُجْدي

فأبرز في بيت واحد أهمية التجربة والفعالية والجدوى، مبينا أن العلم المعاصر ليس أي علم، بل هو علم له فعالية واتصال بالواقع. وكان هذا الشاعر ممن لم يحتقروا الصور العلمية في شعره فقال :

ضاع جذر الحياة عنا فخلنا أنها كالأصم في الأعداد

وفي الوقت الذي كان فيه الشاعر المشهور يندهش من المبتكرات الحديثة ذلك الاندهاش، ويستلهم الأصم في الأعداد لوصف الحياة، نرى الشاعر المغربي عبد الله الفاسي يقول :

هذي المراكب تطوي الأرض تتحفنا قُرْب المزار ويُمن السير والنقل
هذا القطار يخد الأرض ممتطيا متن البسيطة في سهل وفي جبل
هذي الجسور تقي من كل نائبة هذي الملاجيء فيها راحة النزل

ومعلوم أن اكتساح السوق في البلاد الإسلامية بالمنتوجات التي قضت على الصناعات التقليدية أو كادت، أخذ بُعداً جديداً بظهور «الراديو» («الإذاعة»)، ثم ما تبعه إلى الوجود كمبتكر مدهش من مبتكرات العصر الحديث ساعد على الشعور بفعالية التقنيات والصناعة. ومن بين الكتّاب تميّز سلاَمة موسى بالتركيز على الظاهرة التقنية والصناعة كطابع أساسي للحداثة وللحضارة المعاصرة التي تقتصر، في نظره، على ثقافة

العلم المفيد لتنمية الصناعات، الأمر الذي جعله يؤمن بالتقنيات كأساس للمستقبل إيمانا قويا. إلا أن هذا الموقف بقي موقفا أدبيا، لأن الداعين إليه لم يكونوا تقنيين، كما لاحظ ذلك الأستاذ عبد الله العَرْوي فأصبحت آراؤهم مجرد آراء لم تساهم في تطوير ثقافة صالحة للتنمية التقنية في المجتمع العربي الإسلامي و لم توضح مفاهيم «العلم» وكذا مفاهيم «التقنية» وما أدت إليه بعد تطورها، أي منذ القرون المتأخرة من متوالي المبتكرات، فبقي الموقف «المسالم» أو الداعي للعلم والمشجع للتقنية دون أي فعالية اجتماعية بالنسبة لنشر النظر الحديث إلى الآلات والتقنيات والتكنولوجيات ولتوجيه الفعاليات إلى هذه الظاهرة.

ولإبراز معنى العلم الحديث، يجب أن نذكر أن العلم كان دائما علماً نظريا. لذلك كان الكتاب والمفكرون المسلمون يتحدثون، كما كان يفعل قبلهم اليونانيون، عن أنواع العلم وأصناف الصنائع بدون أي خلط، لكن في نفس الوقت، بدون أي ربط بينهما. وكانت الفكرة السائدة ترى أن العلم الصحيح لا يدرك عن طريق الحواس، ولكن عن طريق العقل وحده أو عن طريق النقل بالنسبة للعلوم الدينية. أما المعنى الحديث فهو يرتكز على إعادة الاعتبار للحواس وللتجربة وللعمل ولروح الإنجاز على حساب العقل المجرد، والنظر المتعالي، والمعرفة من أجل المعرفة. لذلك يمكن حصر تطور الحداثة في ثلاث مراحل :

الأولى إعادة الاعتبار إلى الحس والتجربة، وقد برز هذا الاتجاه انطلاقا من القاعدة التي وفّرها علماء الإسلام، كابن الهَيْثَم والفارسي والرّازي وغيرهم، والثانية هي ربط التجربة بالحِرَف والمِهَن، وقد ظهر هذا الاتجاه عند «كاليلي» و«سبينوزة»، و«ديكارت»، و«يوكنز» و«ليبْنز». وتَوّج هذا التحركَ التجريبي «إسحاق نيوتون» ؛ والثالثة هي ربط الحِرَف والمِهَن بالرياضيات الجديدة والفيزياء والكيمياء وعلوم الحياة وغير ذلك من التخصصات. ومن هذا الاتجاه وصلنا إلى المرحلة التي نعيشها والتي تبلور ارتباط العِلم بالصناعات، وهذه الحداثة في آخر مظاهرها التي أبرزت سيطرة التكنولوجيا. فما هو المفهوم الحقيقي والملموس للتكنولوجيا ؟ فما دمنا قد تحدثنا عن مدلول «العلم» فلا غضاضة من الإشارة إلى المدلول العام لهذا المصطلح.

التكنولوجيا، ما هي ؟ وما مداها ؟

تميل مختلف أوجه التعريف بهذا الخصوص نحو تحديدات تنحصر في ثلاثة آراء :

أولاً : يرى البعض أنها دراسة الأدوات والآلات والتقنيات المستخدمة في الصناعة.

ثانياً : وهي تُعْنى عند الآخرين بجميع المعارف والتطبيقات المرتكزة على المبادىء العلمية في الميدان التقني.
ثالثاً : هي نظرية عامة للتقنيات.

وليس هناك تضارب بين هذه المعاني لأن دراسة التقنيات المستخدمة في الصناعة هي التقنيات المختبرة علمياً، وبناء على هذا التفريع يمكن القول بأن «التكنولوجيا» تعني الآلات الحديثة والمبتكرات التصنيعية والصناعية، والمعرفة العلمية المتعلقة بها وبأسرارها وبالمهارات والخبرات المزاوَلة في نطاقها.

وقد لا نحتاج هنا إلى الإفاضة كثيراً في شرح أصل كلمة «تكنولوجيا» التي تعني حَرْفيا علم التقنيات، كما تعني البيولوجية علم الحياة. وحَسَناً فَعَل اللغويون في ترجمتها إلى اللغة العربية – نسبيا – بمصطلح «تقنية» إفراداً، أو «تقنيات» جمعا. وفي مصطلح «تقنية» يتجلى مفهوم «الإتقان» الذي يعني المهارة، تماما كما كانت كلمة «طِكْني» اليونانية تعني الإحسان والتفوق في الصناعة.

وكيفما كان الأمر، فالتقنية عمل وممارسة لا تتأتّى ولا تتطور إلا في مجتمعات تقدّر العمل اليدوي وتعتبره وتحب الإبداع التقني وتحترمه، حيث أصبحت الأدوات والآلات تحل محل اليد التي صنعتها ومحل الإنسان الذي كان آلة للإنسان بالاستخدام، والاستعباد والرّقّ. يقول الفيلسوف أرِسْطو في «السياسيات» : «الصناعات المحدودة تحتاج إلى آلاتها الخاصة... ومن الأدوات ماهو جامد وماهو حي : فهكذا الربّان يستعمل الدفة وهي من الجمادات، ويستعين بسائق مقدّم السفينة وهو من الأحياء. والخادم في الصناعات هو بمثابة الآلات».

ثم يلاحظ الحكيم القديم أن انعدام العمل الآلي هو الذي يستوجب الرّقّ والاستعباد فيقول : «فلو كان في وسع كل آلة أن تنجز عملها من تلقاء ذاتها، إذا أمرت أو أشعرت به – وكما يحكى عن آلات «ذيذلس» أو مناصب «هيفستس» التي يقول عنها الشاعر إنها تدخل مَحفل الآلهة بحركتها الذاتية – لو كانت الوشيعة تلحم من تلقاء نفسها، والمضرب يوقع على القيثارة، لما احتاج البناؤون إلى فَعَلة ولا الأسياد إلى مَوالٍ».

كل هذا يؤدي إلى أن الحرّ يستعمِل ولا يعمَل. وربما كان ذلك هو الذي حفز العرب، وهم عشّاق الحرية والإباء، على احتقار الصنائع، حسب ما يقول ابن خلدون، فهل كان يا ترى على صواب ؟

هل كان ابن خلدون على صواب ؟

إن بين فصول «مقدمة ابن خلدون» الثرية فكراً، والغزيرة تأملاً، باباً لا يخلو من دلالة رغما عن قِصَره، ويحمل عنوان : «... العرب أبعد الناس عن الصنائع». وابن خلدون يشرح سببا لملاحظته هذه في كون العرب «أعرق في البدو، وأبعد عن العمران الحضري». ويقول إن أوطان العرب وما ملكوه في الإسلام قليلة الصنائع إلى درجة أن هذه الصنائع تجلب إليها من قطر آخر... ثم يُلْحِق عجم بلدان المغرب من البربر بنفس هذا الوضع، لأنهم هم أيضا، مثل العرب، راسخون في البداوة منذ أحقاب من السنين، ويؤكد هذا الانطباع الخلدوني ملاحظة الأستاذ عبد الله العَرْوي حول انعدام استعمال العجلة في مغرب ما قبل الاستعمار، فكان مثله في ذلك مثل المَكْسيك، مع الفارق المهم أن المغرب كان عرف العجلة قديما... في عهد الرومان، ثم نسيها. وما سمي الإنسان إلا لنسيانه وتناسيه ! إلا أن ابن خلدون على عكس سلبية هذه الملاحظات يسْتثني صناعة الصوف في نسجه والجلد في خرزه ودبغه، فإنها كانت في رأيه مزدهرة ببلدان المغرب. ولاحظ أن بلداناً عربية على وقته ازدهرت فيها صناعات الوشْي وحوك الثياب والحرير لتمسكها بتأثير ما عرفته قديما من حضارات عادٍ، وثَمُود، والعمالقة، وحِمْيَر، والتبابِعة، والأذواء... وذكر اليمن، والبحرين، وعُمان، والجزيرة... غير أنه يؤكد، بالنظر إلى حضارة الفرس الأقدمين، والنَّبَط، والقِبْط، واليونان، والروم ورسوخها في بلدان المشرق، أن الصنائع قد تمكنت فيها...

إنها آراء تترابط تارة وتتنافر تارة أخرى، ولكنّ مؤداها بوجه عام هو أن بين العرب والإقبال على الصنائع والحِرَف والمِهَن اليدوية والمهارات التقنية نوعا من عدم حسن المعاشرة !

فهل هذه النظريات الخلدونية على حق وصدق ؟ وهل يفهم من ذلك أن المجتمع العربي حتى لما استقر الإسلام في الأمصار المتحضرة ظلّ على غير وفاق مع الإقبال الصريح والمكثف على مزاولة الصنائع وممارسة المهن وتعاطي الحِرَف إما تحقيراً لها وإما استهانة بأمرها ؟

ولإدراك بعض الحقيقة فقط عَنّ لنا أن نستنطق اللغة ونستفهم مصادرها ومشتقاتها على اعتبار أنها غالبا ما تكون مرجعية في العمق والمدلول.

فلنتأمل، على سبيل المثال، كلمة «مَهنة» (بفتح الميم)، أو «مِهنة» (بكسرها). إن أصلها كفِعلٍ هو مَهَن يَمهُن مهْناً... ومن جملة مفاهيمها – كما في مُعجم «لسان العرب» – إذا قلت مَهَنَهُم فمعناه خدمهم، والماهن هو العبد. قال الأصمعي : المَهنة، بفتح الميم هي الخدمة. وأمْهنْتُه : أضعفته. وامْتَهَنْت الشيء : ابتذلته. ويقال : امتهنوني، أي

ابتذلوني في الخدمة. وامتهن نفسه، ابتذلها. وهكذا نلاحظ في المدلول الإجمالي لهذه الكلمة نوعا من التحقير، وبحيث يكون من غير الممكن أن يستقيم مع هذه الكلمة الترحيب بالدخول في صلب مفهومها. ومعلوم أن العربي شغوف بالسُّمُو والعُلُوّ والشرف في المجتمع.

ونأتي إلى كلمة «حِرفة» (بكسر الحاء) لنرى أن أصلها حَرَف عن الشيء يَحْرِف حرْفاً – وكذا انحرف – وهو عدل، ومال عن. أما حَرَف لعياله فمعناه كسب من هنا وهنا. والحِرفة، جمع حِرَف هي الصناعة وهي طريقة الكسب. وتخص الصناعة اليدوية الحاذقة. ومن هنا كان المعنى الأصيل هو البحث عن الكسب خضوعا لمن هو أقدر على تلقي الخدمة وأقدر على دفع ما يقابلها، أي إن مُزاول أي حِرفة يبقى أقل مقاما ممن يأمر بها.

وبناء على هذا التحليل المبسط نرى حتى الاشتقاق اللغوي معززاً لجانب التنقيص اجتماعيا لما كان عليه النظر إلى مزاولة الصنائع والحِرف اليدوية، للزومها، قديما، العبيدَ والمَوالي.

ورغم الثقافة الاجتماعية العامة التي لم تكن دائماً لصالح المِهن والحِرف، فإن تاريخ العلوم العربية والإسلامية، التي كانت لها علاقة بل وتأثير على النهضة الأوروبية، حافل وزاخر بالبيانات المتعلقة ببعض المبتكرات «التقنية» التي اهتدى إليها الصناعيون والصُّناع العرب والمسلمون مشرقا ومغربا... وقد وقف غيرنا على نماذج شتى من المخترعات المدهشة التي سجلتها المراجع العربية وكشف الغطاء عنها للبحوث الحديثة فضلا عما طالما انتشى غيرنا بذكره ازدهاء وفخراً بالحضارة التي أقام أجدادنا صروحها، امتداداً من بغداد ودمشق والقاهرة إلى قرطبة وإشبيلية وفاس ومراكش وسواها، كما بيّن ذلك أخيراً زميلنا الدكتور أحمد يوسف الحسن، في كتابه Islamic Technology (التكنولوجيا الإسلامية) الذي ألّفه بالتعاون مع دونالد هيل D. Hill، عن ماضي التكنولوجيا العربية الإسلامية ووجاهتها في الميدان المدني والعسكري.

على أن توقّفنا في خِضَم هذا الحديث ليس هو لاستقراء التاريخ أو لمجرّد التفاخر بالمجد القومي :

إنما المجد ما بَنَى والد الصد ق وأحيا فِعالَه المولود

بل للتذكير بأن الاهتمام بالتراث الثقافي الإسلامي لم يتسع عندنا، ويا للأسف ! إلى الموضوعات المهمة علميا وتقنيا... وقلة الاهتمام به تؤشّر عن ضياع هذه الثقافة العلمية القديمة ورصيدها التقني وعن العقبات المتعلقة بعادات فكرية تمكنت منا وعاقت استمرار الابتكار التكنولوجي، الذي يقتضي دائما الاهتمام بالصنائع والحِرَف والمِهَن

اليدوية وهضم العلوم الصحيحة والتجريبية واعتمادها في تطوير وسائل الحضارة وبصرف النظر عن أعمال أجدادنا في مجالات العلوم الرياضية والطبيعية – الطب العام وطب العيون خاصة – كان لهم شأن في ابتكارات تقنية أدى بعضها إلى استخدام أجهزة التحكم الآلي وما يشابه الاندفاع الذاتي... وفي هذا المجال تميز بعض المهندسين المغاربة، باهتمامهم بالآليات والشعر في هذا الصدد حجة دامغة لتسجيله هذا الواقع الذي كان الشاعر البُحتُري يحلم به في قوله :

ولو أن مشتاقا تكلف فوق ما في وسعه لسعى إليك المنبر

فقد صنع المهندس الفنان الحاج يَعيش الموحِّدي، في جامع مراكش، مقصورة ومنبراً يسيران تلقائيا على أساس حركات تقنية دقيقة. فما أن كان السلطان يعقوب المنصور (القرن الثاني عشر للميلاد) يُقبِل حتى يظهرا – أي المقصورة والمنبر – دفعة واحدة، وما أن يخرجَ السلطان حتى يَغيبا ولا يبقى لهما وجود، وكأنهما سور أو مدفونان داخل سور، فسجّل الشاعر المغربي ابن مُجبَر ذلك الابتكار قائلاً في جملة ما قال :

طوراً تكون بمن حَوَته محيطة فكأنها سور من الأسوار
وتكون طوراً عنهم مخبوءة فكأنها سرّ من الأسرار
فإذا أحست بالأمير يزورها في قومه قامت إلى الزوار
يبدو، فتبدو، ثم تخفى بعده فتكون الهالات للأقمار

ومهما يكن من شأن هذه التطبيقات التقنية للتقاليد الآلية، يجب الانتباه إلى أنها لم تُوَظف أبداً في الحِرَف والمِهَن النافعة، ولا في الإنتاج الاقتصادي أو الاجتماعي أو العسكري، بل بقيت منحصرة في الآلات المبهرة التي تثير الإعجاب أكثر مما تنفع الناس.

التّقْنيات على أرض الواقع :

إذا كانت التقنيات الحديثة قد أصبحت ضرورية ولا مفر للإنسان والمجتمع من التعامل معها، فلأنها تتحكم في منافعنا، وفي حياتنا ولا يمكن بدونها التغلب اليوم على مشكلات العصر، من جوع يقتضي ثورة خضراء، وبيئة تستوجب وسائل جديدة لمحاربة التلوث وأمراض تستلزم وسائل للتدخل في أدق مكوّنات الحياة، فإذا لم نستعمل إمكانات هذه التقنيات وتصبح مفروضة ومسيطرة علينا، فلابد والحالة هذه من التنبه إلى أبعادها، وإلى الوسائل التي تسهل إدراكها. ورغم أن أهميتها واضحة، فأهم منها

الإرادة التي تهدي إلى التبصر بقيمتها الحقيقية وإدراك منطقها الأصيل الذي يكمن سره في كونها عقلية متميزة بالاهتمام، أولاً وأخيراً، بالوسائل وبالحلول حتى تحدث الباحثون في هذا الشأن عن عقل خاص بها سموه : «العقل الآلي».

والتعلم والتعليم أمر أساسي في هذا الاتجاه، لذلك اكتُشفت العلوم القديمة من جديد واستعملت لإدراك الغاية المرجوة من الإتقان والتحسين والتطوير والإجادة، من المهارة المتمثلة في «الدهاء»، وفي «الحيلة». ولأمر مّا دعا قدماء المخترعين العرب ابتكار الأجهزة والآلات باسم «الحيلة»، كما أثبت ذلك الإخوة بنو موسى في كتابهم المسمى «كتاب الحيَل»، وهم مخترعون عَرَب عاشوا في القرن التاسع الميلادي، واستفادوا من الرعاية التي أحاط بها الخليفة العباسي المأمونُ العلم والعلماء، وكانوا وارثي علم الحيَل اليوناني الذي أصبح المرجع الأساسي عند علماء النهضة الأوروبية الذين طوروه سريعا، فتسلسلت الاختراعات وتوالت تقريبا بلا انقطاع.

فليس هناك مستوى محدود لتطور التقنيات، فكلما وُجدت تقنية مّا إلاّ وكانت حافزاً على ابتكار تقنية أو تقنيات أخرى لتحسين سابقاتها، وتلك سنَّة الإنسان الذي يتحدى الكون ذاته. وما لنا، على سبيل المثال في هذا الصدد، إلا أن نتأمل جيداً المبتكرات التقنية المتلاحقة التي عرفتها وتعرفها الفترة الزمنية التي نحن جميعا ننتسب إليها، ونتأمل ما يزخر به مجال الاتصالات والمواصلات وما تشهده ميادين البث والتسجيل والالتقاط سمعيا وبصريا.

التقنية والعلم

ولكن التقنية، كمفردة بمفهوم الجمع النوعي، ليست شيئا بسيطا : إنها مفهوم عام، لا يمكن أن يكون مجرد ممارسة إلى جانب ممارسات أخرى ما دامت كل ممارسة تستلزم تقنيات مخصوصة لها وخاصة بها. إن التقنية هي، في واقعها، مجموعة الوسائل التي من شأنها التمكن من القيام بممارسة ما. إلاّ أن هذا القول ليس نهائيا أو اعتباطيا، فهناك، كما لا يخفى، تقنيات الفرد – كفرد بشري مطلَق – وتتعلق مثلا بتربية الجسد وترويضه، والتقنيات الاجتماعية في التربية والعمل الجماعي والنشاط الاجتماعي، والتقنيات العلمية وتشمل مختلف مناهج العلوم. وكذلك هناك التقنيات التدخلية التي تُحدث في البيئَة والطبيعة تحولاً وتغييراً، ومن جملتها تقنيات الحياة التي تدعى «البيوتكنولوجيا». ولعل هذه النوعية، أي «البيوتكنولوجيا»، هي أخْصَب ما بلغ العلم إليه، لأنها جعلت البشر يتحكم في التناسل وفي الوراثة وفي الجهاز العصبي.

وهنا قد يطرح علينا، بصفة تفصيلية، وبصفة أكثر عمقا، التساؤل عن مدلول هذا المصطلح تفاديا للخلط بينه وبين مفهوم «العلم» الذي سبق لنا التوسع بشأنه والذي يجب أن نفهمه كما هو الآن : لا بمعنى عبارتي العلم في علوم الدين واللغة والعمل الأدبي والأخلاقي ولكن كعلم عملي، وعمل علمي، يواكب النظر فيه التجربة، ولا تتأتى فيه التجربة إلا عن طريق الآلات التي هي بنفسها تجسيد لمعادلات رياضية ودراسات مادية في أكثر الأحيان، لذلك كان التعريف العام لمدلول «التكنولوجيا»، كما أسلفنا، نتيجة لتطبيق العلم على التقنيات ودراسة المناهج التقنية دراسة منتظمة كما أكد ذلك العلماء الألمانيون بالخصوص، فأدركوا أن التكنولوجيا علم جديد موضوعه معالجة المشاكل الطبيعية انطلاقا من معرفة الحِرَف والمِهَن واعتماداً على التجارب والاختبارات التقنية، الشيء الذي يؤدي إلى عَقْلنة التقنيات التي كانت منطلقا من منطلقات النهضة العلمية المعتمدة على الفكر الجديد أي على الفكر الذي أصبح النظر فيه وسيلة لتقوية الروح العلمية ودعمها. وبناء على هذه العقلنة ظهرت التكنولوجيا على أساس أنها «علم التقنيات»، والعلم الذي يعقل التقنيات كلها ويهذبها ويتعهدها ويعممها ويفتح لها مجال التطبيق على مصراعيه، لا لأنها علم قابل للتطبيق، ولكن لأنها عِلْمٌ معيارُ العلم فيه أن يكون علماً مطبّقاً. فالتكنولوجيا علم وعمل يمتد منها الأول في الثاني بدون قطيعة لأن العلم هنا أصبح مجموعة قواعد العمل أو منهاج تعقيد العمل، ولذلك كانت الفلسفة المؤسسة لهذه النظرة مجرد خطبة أو خطاب في منهاج العلم.

وانطلاقا من هذا تظهر لنا العلوم التقليدية الأصيلة، مثل علم الفقه، أو علم الأصول، أو علم اللغة، وكذا العلوم الدخيلة، مثل الهندسة الإقْليدية والرياضيات القديمة، جميعها نظرية بحتة. والعلوم المجدية النافعة اليوم هي العلوم الحليفة للتقنيات، النابذة للنظريات بصفة جعلت بعض العلماء يعتبر الرياضيات النظرية مجرد بلاغة حسابية ورياضية عقلية. ولقد كان للأديان السماوية وللإسلام بالخصوص أثر على مسار العلم في مفهومه الحديث لأن الإسلام دين يُعنى بالعمل أكثر مما يُعنى بالفكرة، وقد بلور هذا الاتجاهَ في صياغة كان لها أثر وصدى في الحداثة الإمامُ أبو حامد الغزالي الذي نبد النظر واحتفظ بالرياضيات النافعة والمنطق لأنها نظريات حاملة للتطبيق. وقد تم هذا الاتجاه وهذا التحول الغزالي في أوروبا واقترن بإعادة الاعتبار إلى مبادىء «الملاحظة»، و«التجربة»، و«الاستقراء»، كما كان نتيجة لإعادة الاعتبار إلى عموم الحياة المحسوسة التي نبذتها وقهرتها الأفلاطونية والأريسْطية، والأفلاطونية الجديدة، هذه التيارات الفلسفية التي سيطرت سيطرةً مباشرة على الفكر الإسلامي في مجال الطبيعة وعلم النفس، وسيطرةً غير مباشرة في غير ذلك من ميادين المعرفة، ولا أدلّ على ذلك

أكثر من كون عالم جليل كالشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، مثلا، يعود بنا إلى ما قَبْل الغزالي ويعتمد في تعليقه حول معنى «الروح» على آراء أبي علي ابن سينا وعلى عيْنِيته المشهورة، التي حققها فقيد العلم والأدب المرحوم عبد الله كنُّون في كتابه عن أدب الفقهاء ومطلعها :

هبطت إليك من المحلّ الأرفع وَرْقاء ذات تعزز وتمنع
وصلت على كُره إليك وربما كرهت فراقَك وهي ذات تفجع

وهذه القصيدة مجرد نظم لآراء الأفلاطونية الجديدة، فالقطيعة التي ثبتت بين القديم والحديث والتي انطلقت فكريا مع الغزالي تكمن في الشك في النظر والاهتمام بالحياة المحسوسة وبالمعلومات المستقاة عنها كأساس للفاعلية وللتجديد البناء، كما ذكرتُ ذلك في مستهل هذا الحديث، وبطبيعة الحال فليست التكنولوجيا أهمَّ شيء إطلاقا، ولكنها من أهم الأشياء بالنسبة إلينا، والتهيؤ لنا يقتضي فَهْمَ مسارها كضابط للحداثة، وهذا يقتضي التعرض ببعض التفصيل لتاريخها البعيد والقريب، مما لا يسعه المجال، فنكتفي ببعض الإلماع إلى أهم هذا التاريخ.

أجل، بالرغم من أن هناك من يشكّون في دور التكنولوجيا كمحرك أول للحضارة الحديثة أو الحضارة بوجه عام، وكمحرك للتقدم وتحسين الوسائل الصناعية والحداثة العلمية، فمما لا يتسرب إليه أدنى ريب أن الإبداعات التكنولوجية قد سبقت الإمكانات الصناعية، وفتحت باب التفوق في مجال العلوم الدقيقة لعلماء اليابان. وقد نشأت الآن بين الواجهتين : الصناعية والتكنولوجية مساندة عضوية، جعلت الاختراعات تتكاثر تكاثراً مكثفاً، متساوقة فيما بينها ومتصلة اتصالاً مطّرداً، وتشكِّل سلسلة متكاملة يشدّ بعضها بعضاً كالبنيان المرصوص، وكأنما هي مدفوعة دفعاً قوياً صادراً عن مجتمع يحاول تحقيقها كلها في آن واحد، خوفاً من أن يخسر فوائدها.

وهذه ظاهرة هي في حقيقتها جديدة، لأن التقنية – كما رأينا – قديمة قِدَم طموح الإنسان ورغبته في مُتَع الحياة. إن عنصراً طارئاً قد حدث في تاريخ التقنيات والتكنولوجيا، وهو القدرة – قدرة الإنسان – على البحث المتواصل في مجالات التجديد، والتحسين التقني، والتطبيقات النافعة، والاستخدام المفيد لكل ما استجد في هذا الميدان العريض.

لقد كان للعرب – مثلا – تفوق على مُخور عُباب البحر ومواجهة مخاطره، ولكنهم، مع شديد الأسف، وقفوا دون الانتفاع الحقيقي بما كان لهم من شجاعة ونفوذ. فلقد جمعوا – أي العرب – المعلومات تِلْوَ المعلومات، ولكن دون استغلالها.

كان البحارة المسلمون يعلمون جيداً بإمكانية الوصول إلى بحر الظلمات – المحيط الأطلسي – بتتبع الشواطيء الإفريقية ومحاذاة جوانب زَنْجَبارْ ومَدَغشْقر، ولكن يبدو أن العزيمة قد خانتهم للقيام بما كانوا محيطين به علما. وقد كان هذا في الوقت الذي كانت فيه عواصم أوروبا الغربية تدفع بحارتها إلى القيام بتلك المغامرة البحرية دفعا منطلقا من مواقعها على البحر الأبيض المتوسط وبحر الشمال. فماذا كانت النتيجة ؟ لقد كانت النتيجة أن حاجة الأوروبيين الغربيين إلى إنجاح ما أقدموا عليه قد أدت بهم إلى إنجاز شتى المخترعات لمساندة مغامراتهم. و«الحاجة، كما يؤكد القول السائر، هي أُمُّ الاختراع». إن موالاة مُخور البحر وفتح البلد تِلْو البلد، ومواجهة شتى الأخطار، واكتشاف الخيرات الطبيعية، كل هذا قد أدّاهم إلى ابتداع شتى الآلات والمعِدّات والمبتكرات المدنية والعسكرية بما فيها سلاح المدفعية المتحركة، وتطوير صناعة البارود المستعملة في المدافع وهذا بصرف النظر عن الابتكار الثوري الهام : الطباعة. ولتاريخ البارود عند العرب والمسلمين، وعند المغاربة خاصة، مقام معلوم من حيث الابتكار والاختراع، ولكن الأوروبيين استغلّوا هذا المنتوج استغلالاً آخر.

وهكذا فإن العرب كانوا متحضرين جداً، ولكنهم، على ما يبدو من الوقائع، ربما كانوا غير متحمسين كثيرا للمغامرة المحفوفة بالتهلُكة.

السبيل نحو الحداثة الصحيحة :

ويمكن أن نتعمق ونتغلغل كثيراً في صلب القضايا الثقافية – فضلا عن الاجتماعية – التي لم يتم التغلب عليها إلاّ بجهيد الجهد وموفور المشقة في سبيل تركيز «الحداثة» على قواعد صحيحة وأعمدة راسخة، بفضل ما حصل من المناهج العلمية والطرائق التقنية خلال القرن التاسع عشر الميلادي. إن الانقلاب الفكري الذي أمكن التوصل إليه حينئذ قد انعكس خيراً على رفع القيود الثقافية والاجتماعية عن المِهَن والحِرَف، فتحررت الفنون والصناعات شيئاً فشيئاً من رواسب التقليد والنقل الجامد، واستفادت استفادة ملموسة من التطورات العلمية والمعارف التجريبية، وكان من شأن الانتشار التدريجي للمخترعات الميكانيكية الرفع من مستوى الإنتاج الصناعي. وقد أشرنا في مطلع هذا العرض إلى ما حدث إذ ذاك من التخوف والاعتراض إزاء انتشار الآلات والماكينات ودخولها الميدان التصنيعي. وتجدر الإشارة، استطراداً، إلى أن الملحّن «روجي دي ليل» مؤلِّف كلمات النشيد الوطني الفرنسي «لامارسِيِّيزْ» والمتوفّى خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر قد قال قولاً مرصفاً حول الازدهار الذي أصبحت عليه الصناعة وما آل إليه عطاؤها، ومؤداه :

ما أبهى الصناعة التي تخطو آلاف الخُطى... وهي تنشر أجنحتها الذهبية،
منتشيـــــة مجتـــــازة أجواءنــــا... ومُخصبـــة بلداننــــا ؛

فما كان من معاصره، الفيلسوف والمفكر الاقتصادي المعروف، «سَانْ سِيمُون» إلاّ أن عقّب عليه منوّهاً ومؤيداً قائلاً : «لقد قلتَ ياسيدي إن صاحب مصنع هو رجل أكثر نفعاً للدولة من أي نبيل. إننا معك في هذا الرأي قلباً وقالباً. فلقد أصبحت بلادنا مصنعاً عظيماً».

وهكذا فسواء تعلق الأمر بفرنسا أو ألمانيا أو إنجلترا أو سواها من البلدان الأوروبية الغربية، فإننا هنا إنما نضرب المثل بالجهات التي كانت رائدة في تبني هذه الحداثة التي ليس منالها سهلا، والتي نسعى في بلداننا العربية والإسلامية إلى إدراك ركبها على متين الأسس وأقواها.

وإذا كانت تلك البلدان الرائدة في تبني التكنولوجيا وتأهيلها وإعطائها كامل التقدير والاعتبار والوجاهة في مختلف الصناعات : الفحم، والحديد، والغاز، والبترول والطب... فإن ما يتراءى لنا، من خلال شتى التجارب، هو أن التكنولوجيا الناجمة عن التأمل حول الفنون والحرف الصناعة والمتولدة عن التجربة والممارسة تطبيقا منتظما على أعمال متفرعة فيما بينها تفرعا دقيقا بحيث يبدو أن كل جزء من المهمة العامة مرتبط بميدان محدد من ميادين العلم والمزاولة العلمية. ولذلك علينا التعرف فيما بيننا على السبل التي من شأنها تنمية حظوظها في هذا المجال الحاسم.

فلا مَحيد عن المزيد في توسيع آفاق الثقافة التقنية، سواء فيما يتعلق باحترام الصنَّاع والصنائع تقليدية كانت أم حديثة، أو فيما يتعلق بتخريج المهندسين وتكوينهم، أو بتوفير الأطر المتوسطة والأيدي العاملة المتخصصة وتدريبها.

وهنا يحسن أن نتوسع بخصوص وظيفة المهندسين كقمة في بناء التكنولوجيا ورعايتها وتطورها.

الهندسة ووظيفة المهندس

إن آسم المهندس (أَنْجِنْيور) مشتقّ من كلمة تفيد في ظن البعض الإتقانَ والإبداع. وقد تفيد الكلمة مَلَكَة التوليد التي عناها الفيلسوف أرِسْطو في كتاباته المنطقية، سُميت باللاّتيني Inventio principiorum، وهي ما قصد إليه أبو علي ابن سينا بعبارة «العقل بالقوة» l'intellect potentiel، هذا العقل الذي لعب دورا ملحوظا

قصة «حي ابن يَقْظان»، وتأثر به الكاتب «دانيال دوفو» صاحب قصة «روبنْسون كروزوي Robinson Crusoé، وقد عاش هذا الكاتب الإنجليزي بين القرنين السابع عشر والثامن عشر. ورأى آخرون أن هذا الاشتقاق لا يفسر استعمال الكلمة كما نفهمها وكما استعملت منذ القرن الثاني الميلادي. فقد استعملها الكاتب اللاتيني القديم «بْلِين لوجون» Pline Lejeune بمعنى صناعة آلات الحرب. ولهذا سُميت مصلحة الجيش التي تهتم بهذا الأمر Génie، كما نجدها في عبارتي : Génie Civil و Génie militaire. ومن هنا افترض بعض العلماء أن هذا الإسم لم يكن مشتقاً من «جينو» Géno، و«جيني» Génie، بل من كلمة Engin التي تعني الآلة وبالخصوص آلة الحرب. ويقال في المثل الفرنسي : «الأفضل استعمال الآلة بدلاً من القوة» Mieux vaut engin que force. وما تزال كلمتا Engin de force تفيدان «آلة حرب»، وهذا ما يعيدنا إلى المعنى العربي لمصطلح «الحيَل» كتعبير عن الآليات المبتَدَعة والتي توحي بمعرفة قوانين الهندسة والميكانيكا. ولقد فهم ابن خلدون جيدا هذا الارتباط بين الإبداع المهني وعلم «الحيل» فقال إن تطبيق قوانين الهندسة هو الذي ساعد على بناء المآثر القديمة التي لا تزال خير شاهد عن الحضارات البائدة. فقال في الفصل الخامس والعشرين من الباب الرابع من المقدمة ما نصه بالحرف : «عندما تكون الدولة بدوية في أول أمرها تفتقر في أمر البناء إلى غير قطرها كما وقع للوليد ابن عبد الملك حين أجمع على بناء مسجد المدينة والقدس ومسجده بالشام فبعث إلى ملك الروم بالقسطنطينية في الفَعَلة المهَرة في البناء. فبعث إليه منهم من حَصّل له غرضه من تلك المساجد. وقد يعرف صاحب هذه الصناعة أشياء من الهندسة، مثل تسوية الحيطان بالوزن، وإجراء المياه بأخذ الارتفاع وأمثال ذلك، فيحتاج إلى البصر بشيء من مسالكه. وكذلك في جرّ الأثقال بالهندام. فإن الأجرام العظيمة إذ شيدت بالحجارة الكبيرة تَعْجز قُدَرُ الفَعَلة عن رفعها إلى مكانها من الحائط، فَيُتَحَيَّلُ لذلك بمضاعفة قوة الحبل بإدخاله في المعالق من أثقاب مقدرة على نِسَبٍ هندسية تُصَيِّر الثقيل عند معاناة الرفع خفيفا، وتسمى الآلة لذلك بالمِخال ؛ فيتم المراد من ذلك بغير كلفة، وهذا إنما يتم بأصول هندسية معروفة متداولة بين البشر. وبمثلها كان بناء الهياكل الماثلة لهذا العهد التي يَحْسبُ الناس أنها من بناء الجاهلية، وأن أبدانهم كانت على نسبتها في العِظَم الجسماني، وليس كذلك ؛ وإنما تم لهم ذلك بالحيَل الهندسية كما ذكرناه فتقدم ذلك. والله يخلق ما يشاء سبحانه».

وفي «مفاتيح العلوم» للخوارزمي (من أهل القرن العاشر الميلادي) ما يشير إلى أن الحِيَل الهندسية هي الميكانيكا.

وهذا التصور للمهندس قديما هو ما حققته النهضة الأوروبية بصفة منتظمة. ولقد لعبت الهندسة دوراً أساسياً في تشكيل الحياة وتنمية الخيال والإبداع والابتكار. ومن أشهر المهندسين الفنان الإيطالي الكبير «ليوناردُو دَا فِنْتْشِي» Léonardo Da Vinci. وقد تم تتويج هذا التصور حول مفهوم المهندس بما حدده المفكر الفرنسي الكاتب «ديدْرو» Diderot في «دائرة المعارف للعلوم والفنون والحِرَف» حيث يقول: «إن كلمة: «المهندس» تعني المهارة والموهبة في الإبداع». وزاد إلى ذلك أن كلمة «أنْجينْيور» جاءت اشتقاقا من «أنْجانْ» التي هي الآلة، وما ذلك إلاّ لأن آلات الحرب كان «الأنجينيور» هو الذي يخترعها.

وأخذ الاهتمام بالمهندسين يدخل إطار التنظيم بظهور المنظور التقني للبواخر والموانىء بعمليات البناء عامة عندما حدث في القرن السابع عشر أن استدعى ملك فرنسا «لويس الرابع عشر» جميع القادرين على البناء وصناعة البواخر...

وهكذا فقد تبلورت شخصية المهندس الحديث في القرن الثامن عشر الميلادي في الأشغال العمومية والتحصينات المدنية والعسكرية رغم أسبقية المهندس العسكري الذي كان ضابطا مختصا في الرياضيات، ومكلفا بتنظيم الهجوم والدفاع، ودعم المواقع الأساسية. وقد تفوّق بالخصوص في هذا الميدان العالم «كاسْبار مونْج» Gaspard Monge من أهل القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، الذي وضع أسس «الهندسة الوصفية» La géométrie descriptive، ويعتبر من أعظم الرياضيين. وفي هذه الظروف تطورت صناعات جديدة تخص مختلف الآلات الدقيقة التي أصبحت تستوجب العلوم الجديدة علاوة على الحساب والهندسة اللذين تطورا بدافع التطبيقات إلى فنون متخصصة يشكل مجموعها الثروة العلمية الحديثة، ويحدد هذا المجموع معالم الثورة الصناعية التي ظهرت بوادرُها عند العرب، علماً بأن توقّف المعارف المدنية عندهم قد جعلهم يَلِجون عصر التولّي والتأخر، فيما كان غيرهم يتقدم تقدما خطيراً.

وهكذا وعلى سبيل المثال تكونت المؤسسات من أجل ذلك، ومنها في فرنسا مدرسة «بوليتيكْنيك»، Polytechnique ومدرسة «الفنون والحِرَف» Arts et métiers وما يشابههما، الأمر الذي أدّى إلى تنظيم هذه الفئة من الناس حتى لا يغدو مهندساً من هبّ ودبّ.

هذه لمحة عابرة كان لابد منها عن الهندسة ووظيفة المهندس مادامت التكنولوجيا تعتمد أساسا على هذا الجانب الأساسي.

نحو المستقبل

إن عصرنا هذا هو العصر الذي أخذت فيه التكنولوجيا تتميز عن العلم.

والتكنولوجيا، كما لا يخفى، ليست سوى التطور المنتظم لما كانت فيه قديما الحِرَف والفنون الصناعية. إنها امتداد لمعجزة اليد. ولهذا يتعين على التعليم الأولي أن يعدّ الأطفال لإجادة استعمال أيديهم والسيطرة على إشاراتهم بقدر ما على هذا التعليم أن يلقنهم اللغات. واليد تتناول أشياءَ كما تبدع أشياءَ أخرى إلى درجة يحسب المرء معها أنها – أي اليد – «تتأمل» أو «تفكر» كما قال مؤرخ الفنون الناقد «هنْري فوسيّون»، ومن المتعيّن على ثقافتنا الحديثة أن تعيد الاعتبار إلى اليد في أدائها التقني، وموهبتها الخلاقة، ورمزيتها. إن الاشتغال باليد هو الأساس للتكنولوجيا.

والتعليم المهني، المعتمد أساسا على اليد، يلزم تمييزه عن التعليم العام، على شرط أن تكون بينهما جسور اتصال بالنسبة لمن تتكشف لديهم مواهب خاصة. وأكيد أن التعليم المهني في مستواه الثانوي يؤدي إلى المهن التي تقود بدورها إلى مختلف ميادين التكنولوجيا وتكوين الكفاءات التقنية، من الأطر المتوسطة وأطر المهندسين المنتجين، أي المهندسين العمليين والفعالين، لا المهندسين النظريين الذين قد يحدث تكديسهم في المكاتب الإدارية دون أن تكون لديهم لا التجربة التطبيقية، ولا الخبرة الميدانية، ولا القدرة على المساهمة بأيديهم في عجين العمل !

ومن هنا كان لابد من التفكير، الآن وبعد الآن، في إيجاد كيان قيادي عالٍ ومستقلٍّ كامل الاستقلالية للتكنولوجيا على مستوى الدولة، بحيث يكون مُخوّلاً التخويل الكامل في خلق ما يلزم من مدارس الأساتذة العليا للتكنولوجيا على صعيد التعليم العالي المتصل اتصالا عضويا بالتكوين العالي والتطبيقي للأطر التقنية إقليميا ووطنياً.

إن «المدرسة المحمّدية للمهندسين» بالمغرب نموذج حي وملموس في هذا الصدد، إلا أنه نموذج يتيم فريد. ومن شأن الكيان العالي المستقلّ المقترَح – ولابدّ من أن يكون كيانا حكومياً – أن يفكر التفكير الجاد في مضاعفة المثيل لهذا النموذج التعليمي العالي للتكنولوجيا عبر أقاليم المملكة المغربية وحواضرها الكبرى. ومن شأن المقاولات الصناعية والمؤسسات التصنيعية والتجارية المستفيدة من هذا التكوين التكنولوجي أن تكون موجودة وجوداً نشيطاً في هذا المجال، ليس فقط من الوجهة المالية، بل وأيضا من أجل الإعراب عن الحاجيات والمتطلبات، وتحديد الاتجاهات المبتغاة للتكوين المهني العام على المستويات الملائمة.

لقد أقدمت دول معيّنة على تشكيل وزارات مستقلة تماما للتكنولوجيا، ليس فحسب لوضع هياكل لتنشيط مجموع السياسة التكنولوجية موزعة الفروع هنا وهناك تبعا للتطور الطارىء في شتى المجالات المتخصصة، ولكن أيضا للتوفيق بين ماهو صناعي

وماهو تصنيعي، وكذا بين عمل اليد وعمل الآلة «الماكينة»، وبين الصناعة التقليدية والتقنيات العليا. إن بلادنا، وهي على عتبة القرن الواحد والعشرين للميلاد، عليها أن تقيم الاستمرارية الضرورة بين اليد المُعاد إليها اعتبارها، والأداة المحترمة، والذكاء الإنساني، والإنتاج الملموس بفضل منزلة العلم في المجتمع. إن ابتداع التحليل المناسب بين التقليد والحداثة هو البعد الملائم والمبتغى، والمسعى الأكثر إلحاحاً في هذا المجال. ففي الوقت الذي يولّي فيه القرن العشرون الميلادي الأدبار عنا، فإن إنقاذ الحِرَف والفنون الصناعية على شرط إخضاعها للتحديث والتجديد يعتبر هو المدلول الحقيقي للتطور الأكثر ضرورة لبلد فخور بجذوره وأصوله، تماما كما هو فخور بولوج المستقبل قويا بعزيمة جلالة مولانا الملك نصره الله الذي لا يألوا جهدا في التطوير الشامل دون التفريط في التقاليد الوطنية الموروثة. إن وجود الأقمار الاصطناعية للاتصال واستخدامها لنقل المكالمات والمراسلات والبرامج التلفزيونية أمرٌ لا يلغي خدمة الخشب والحديد في المعامل والأوراش وسواها. والفكر المعاصر هو الذي يعدّل تعديلا ضيقا وإيجابيا بين العلم والتقنية، بين الجامعة والصناعة. إننا نتحاور قليلا مع الآلات، ولكن دون خضوعنا للغتها حتى في هذا التحاور المحتشم. ولذلك نحن في حاجة ماسة ومؤكدة إلى الكم الواعي من الرجال القادرين على تكلم هذه اللغة : اللغة التقنية، اللغة الآلاتية، كما أننا في حاجة إلى المنظمين الأكفاء. فحتى أفضل ما لدينا من المقاولين الصناعيين يبدون في غالب الأحوال تجّاراً أكثر من كونهم قادة صناعيين. والقضية هنا ربما كانت قضية «عقلية»، بل وأزيد من ذلك : إنها بالضبط قضية الربح العاجل، وما هذا إلاَّ لأن الغالبية الغالبة من هؤلاء الصناعيين لم يتزوّدوا في الأساس بالتكوين الكافي والمعمّق، الذي لا يتأتّى إلا من استخدام الآلات والتعود عليها. وأكثر من هذا وذاك نحن محتاجون احتياجاً ملحّاً إلى التكنولوجيين الذين يكونون أقرب إلى الآلات وإلى الأرضية التكنولوجية، بينما كلياتنا الجامعية مكتضة اكتضاضا ملحوظا بالطلبة الذين سيتخرّجون، وهم لا تزينهم أدنى مِسْكة من التكوين العلمي وليس لهم أدنى اتصال بحقائق الواقع. وهنا نتساءل فيما بيننا متى ياترى سنسعد بوجود ارتباط متين وفعّال بين الجانب النظري في التحصيل والميدان الاختباري، هذا الميدان الذي يُعتبر سرّ الحداثة وسبيلها. إن الحل يكمن في جعل التكنولوجيا نهجا مُؤسّسِياً رائداً يستجيب لمتطلبات التكوين المهني المرتكز على الحوار والتعاون مع الأطراف الاقتصادية في البلاد.

وبقطع النظر عن التوظيفات المالية المتعلقة بالتجهيزات، يمكن القول بأن كل شيء كيفما كان، يمكن إدراكه طالما تشبثت إدارة الدولة وتمسكت أهدافها بالوصول

إلى مستوى المجد والازدهار. ولذلك قد تعين إقرار نظام مستقل لتكوين الكفاءات في هذا الشأن، وذلك لأننا، إلى جانب الرواسب التي فصلتُ عرضها، ورثنا عن الاستعمار الاهتمام بالنظريات وليس هذا حافزا على التقنيات.

لكن لماذا كل هذا الإلحاح ؟ إننا إذا كنا ملحّين بهذا الخصوص فلأننا لانريد أن نبقى عبارة عن سقط المتاع، بل نريد أن نشارك في حركية العالم وتطوره. فإذا لم نقم بالمبادرة الفعالة في ميدان التكنولوجيا سنجد أنفسنا، عاجلا لا آجلا، وقد نبذَنا العالم الحديث وراءه ظِهرياً. إن أكبر اكتشاف اهتدى إليه العصر الذي نحن منه وإليه – سواء فيما يرجع إلى العمل، أو إلى التقنية، أو إلى تسيير الإدارة – يتجسم أولاً وقبل كل شيء في «العزيمة». إن «العزيمة» مفتاح التطور. نحن لسنا اليوم في تلك الأحوال النفسية التي أشار إليها في العصر الحديث الفيلسوف «هنري بِرْجسُنْ» H. Bergson مؤكداً أن الإنسانية قد أضاعت نفسيتها حينما أتقنت آليتها، كما أننا لسنا أمام تلك الصورة القاتمة التي رسمها «تْشارْلي تْشابْلين» للعمل المسلسل حيث يبدو الإنسان مَقوداً وآليا، وليس صاحب مبادرة وإبداع. وإن قيمنا الثابتة قادرة على الإسهام في توجيه إنساني وروحي لأن ثقافتنا الدينية الأصلية ولوعة بتهذيب النفس بالأخلاق والعلوم والفنون. وكما قال ابن سينا :

هذِّب النفس بالفنون لترقَى	وذَرِ الكلَّ فهي للكل بيت
إنما النفس كالزجاجة والـ	ـعلم سِراج وحكمة الله زَيت

نحن نعلم جيدا أن مرحلة القلق والتخوف قد تجاوزها الزمن، وأن دخولنا عصر التكنولوجيا، للسرّاء والضرّاء، لا محيد عنه وقد غدا أمراً محتماً، إلا أن هذا الوضع الجديد نريده أن يكون فقط مقروناً بعميم السراء وموفور الخير لحياة الإنسان وسلامته، ما دامت التكنولوجيا هي التي تعيننا بصفة جذرية خصبة، على إعادة التفكير في تراثنا وقيمنا. فليس هناك أي فتور فيما يرجع إلى المخترعات، بل بالعكس، ستكون هناك إمكانية لتحسين توجيهها وتحديثها وحسن استعمالها وجعلها أكثر نبلا وجمالا حتى يبقى ماهو نافع للناس فعلا ميسراً ومستثمراً لمصلحتهم، ولا يخرج أبدا عن النطاق الذي أهّله الله سبحانه وتعالى لخير الوجود البشري وسعادة بنى الإنسان.

إن التقنيات ضرورية في كل مرافق الحياة وفي كل مناهج الاحتفاظ بالتراث على شرط أن لا تكون مُرادة لنفسها، ولكن لما توفره لنا حتى نحظى بالقَدح المعلّى في سباق الدول والشعوب في السعادة والرخاء.

2 – خلاصات

روبيرْ أمبروكْجي

المخازن الجوْفية
والتحكّم في الدورة المائية

لاشك أن الماء الشّروب يوجد في ثلثيْه محصوراً في مخازن جوفيّة. ويمكن اللّجوء إلى هذه المخازن عند الحاجة، لكن يجب ملؤها إذا توفّر الماء، وكثير من الناس يجهلون أهميّة هذه المخازن ويحصرون الدورة المائيّة في التبخّر انطلاقاً من البحار، والسّقوط في شكل أمطار، ثم السيلان نحو البحار عَبْر الأنهار والوِدْيان.

ويؤكد المؤلف أن من الضروري الاستفادة من المخازن الجوفية لتلافي الخصاص في الشراب والزراعة، شريطة أن تُقرّ سياسة معقولة لإقامة توازن بين أخذ الماء من المخازن وترك هذه المخازن تتغذى لمدّة حتى تصبح مليئة وقابلة للعطاء تارات أخرى.

روبيرْ أمبْروكجي

الماء تحت الصحراء

يقول المؤلف إن مشاكل التغذية في العالم ترتكز في بلدان قاحلة، حيث يشكو الإنسان والأرض والحيوان والنبات قلّة الماء. وفي وسط هذه المنطقة القاحلة توجد الصحراء الكبرى التي يتقاسمها ثلاثة عشر بلداً و148 مليون نسمة. ومن الغريب أن تحت هذا الفراغ الصحراوي اللاّمتناهي توجد مقادير لاحصر لها من المياه المخزونة تحت الأرض، يمكن توظيفها للشّراب والزراعة والعمران. ثم يأخذ المؤلف في تبيان نشأة الصحراء بعد أن كانت مناطقها مُخْضرّة وآهلة. ثم يصف المناطق التي تخزن الماء وهي سبعٌ، ويقول إن على البلدان الصحراوية أن تحصى مالديها من المياه الجوفية، وأن تدرس الحاجات وتقنيات الاستخراج، وأن يتم التنسيق بين جهود البلدان المعنية على صعيد المنظمات الدولية المختصة للنظر في التمويل وتوفير الخبرة قصد تمكين البلدان الصحراوية من الاستفادة من مياهها الجوفية.

حايم الزعفراني

حوار الثقافات : دروس من تزامن الحكمة الإسلامية والحكمة اليهودية في أزمنة متميِّزة من التاريخ

يعرض المؤلف الفضاءات الفكرية المشتركة بين المسلمين وبين اليهود من خلال التعامل الثقافي، ويبيّن كيف تأثر بعض الأعلام في مادّتهم العلميّة وفي المناهج التي أخذوا بها بأعلام الحضارة الإسلامية، ويقول إن الحضارة اليونانية لم تؤثر في اليهودية أيام أوجها ربما لإغراق اليونانية في عبادة آلهة عدّة، وتشبّث اليهودية من جهتها بالتوحيد، لكن اليهود أخذوا من الحكمة اليونانية بقدر ما أخذ بها المسلمون بعد عهد الترجمة إلى العربية.

ثم يأخذ في سرد التأثيرات المباشرة، فتحدّث عن علاقات «ابن رشد» و«ابن ميمون، وعلاقات «الغزالي» و«ابن ميمون»، وعن «سعديا كاون الفيّومي» والقاضي «عبد الجبار» صاحب كتاب «المُغْني»، وعن «يهودا ابن قريش» صاحب «الرسالة إلى يهود فاس» (آخر القرن التاسع الميلادي).

ويخصّص فصلاً خاصاً بسعْديا كاون الفيومي وكتابه «الأمانات والاعتقادات» وهو أول كتاب يهودي كامل في الفلسفة. ويلتقي سعْديا مع القاضي عبد الجبار في مسألة «النظر» ودوره في اكتساب المعرفة، ومسألة تصنيف الشرائع إلى «عقليات» و«سمعيات».

لقد أثّر الفكر المعتزلي في الفكر اليهودي في هذه الحقبة، مما جعل المؤلف يعرض على القارىء نموذجين أصيلين اثنين من النصوص : واحد لسعديا الفيومي في كتابه «الأمانات» وآخر للقاضي عبد الجبار في كتابه «المغنى». بعد هذا، يعرض المؤلف لفضائين اثنين للحكمة الدينية : «الإحياء» للغزالي و«ميشنا تورا» لابن ميمون، ويقول إن الثاني كتَب على منوال الأول فأصبح كتابه يعدّ «توراةً ثانية». كل هذا كان ممكناً في مناخ التسامح الذي وفّره المجتمع الإسلامي وتفتّح العلماء المسلمين على المعرفة بأصنافها.

ويختم مقالته بقوله إن المجالات المشتركة بين الثقافتين كثيرة، وهي توجد كذلك في الشعر الشعبي والتقاليد التي تواكب الأفراح وغير هذا، وهي مجالات تدعو إلى المزيد من الدراسة.

أناطولي أندري كروميكو

القياصرة الرّوس وإفريقيا

يتحدّث المؤلف عن أربعة قرون من العلاقات الرّوسية الإفريقية، لاسيّما منها الرّوسيّة الحبشيّة. لقد اهتمّت روسيا بالقارة الإفريقية منذ أيام بطرس الأكبر الذي حاول ولوج بعض نواحي إفريقيا من خلال «بعثات روحية» في القرن الثامن عشر للميلاد. فنجحت الأمبراطورية الرّوسية في إقامة علاقات دبلوماسيّة مع الحبشة، وساعدت الحبشة عسكرياً لتكون لها إطلالة شاطئية على البحر الأحمر، وساعدتها كذلك اقتصادياً ومالياً وطبّياً. لكن الطلبات الحبشيّة كانت فوق طاقة روسيا ممّا جعل هذه الأخيرة تتلكّؤ في تلبيتها، وأدّى هذا إلى تخلّي روسيا نهائياً عن الحبشة.

*
* *

بيدرو راميريز فاسْكيز

هندسة المتحف والمحافظة على التراث

ليست الهندسة المعمارية سوى تعبير للفكر الإنساني وشعوره في زمان ومكان معيّنين. ويمكننا، من خلال الأعمال الهندسيّة الرّاقية أن نعرف الثقافات الغابرة من حيث مستواها ومرماها، فهي إذن صلة وصل بين الماضي والحاضر، وهي أحسن وسيلة لتوصيل القيَم الإنسانية.

ولاشك أن المتحف خير من يقوم بهذه العمليّة التوصيليّة، ففيه تُجمع شواهد الماضي، منسّقة بعناصر التّشويق المؤدي إلى إيصال المعرفة بيسر وحيوية، فهو كتاب يقرأه كل الناس باختلاف أعمارهم ومستوياتهم الفكرية. إنه مجموعة من المسالك يعبُرها الإنسان كأنه يعبرُ قروناً من المعارف. إنه اختزال للزمان والمكان. لذلك يجب أن تكون هندسة المتحف متوافقة مع محتواه ومغزاه، فهي في حدّ ذاتها عمل فنّي يوحي بنوعية الخطاب الذي يريد أن يعبّر عنه المحتوى.



Publications
de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 10 - 1993



Publications
de l'Académie du Royaume du Maroc

ACADÉMIA

Revue de l'Académie du Royaume du Maroc

N° 10 - 1993

La revue ACADÉMIA est une publication annuelle. Sa matière est diversifiée pour permettre à MM. les membres des l'*Académie* d'y écrire selon leurs spécialités. Les autres publications dédiées aux travaux des *sessions* ou des commissions sont à thème unique.

Les textes publiés ici sont originaux. Leur reproduction intégrale ou partielle devra mentionner la référence à la présente publication.

La terminologie et les opinions exprimées n'engagent que leurs auteurs.

ACADÉMIE DU ROYAUME DU MAROC

Charia Imam Malik, Km 11, B.P. 5062
code postal 10.100
Rabat, Maroc

Téléphones : 75 - 51 - 13   75 - 51 - 24
75 - 51 - 35   75 - 51 - 89

Fax : 75 - 51- 01

Dépôt Légal : 29/1982
ISSN : 0851-1381

ARABIAN AL HILAL *Impression et Edition*
21, Rue Descartes, Les Orangers - Rabat, Tél. : 70-60-99 Fax : 70-77-51

LES MEMBRES
DE L'ACADEMIE DU ROYAUME DU MAROC

Léopold Sédar Senghor : Sénégal.
Henry Kissinger : U.S.A.
Maurice Druon : France.
Neil Armstrong : U.S.A.
Abdellatif Benabdeljalil : Royaume du Maroc.
Emilio Garcia Gomez : Royaume d'Espagne.
Abdelkrim Ghallab : Royaume du Maroc.
Otto De Habsbourg : Autriche.
Abderrahmane El-Fassi : Royaume du Maroc.
Georges Vedel : France.
Abdelwahab Benmansour : Royaume du Maroc.
Mohamed Habib Belkhoja : Tunisie.
Mohamed Bencharifa : Royaume du Maroc.
Ahmed Lakhdar-Ghazal : Royaume du Maroc.
Abdullah Omar Nassef : R. d'Arabie Saoudite.
Abdelaziz Benabdallah : Royaume du Maroc.
Mohamed Abdus-Salam : Pakistan.
Abdelhadi Tazi : Royaume du Maroc.
Fuat Sezgin : Turquie.
Mohamed Bahjat Al-Athari : Irak.
Abdellatif Berbich : Royaume du Maroc.
Mohamed Larbi Al-Khattabi : Royaume du Maroc.
Mahdi Elmandjra : Royaume du Maroc.
Ahmed Dhubaïb : Royaume d'Arabie Saoudite.
Mohamed Allal Sinaceur : Royaume du Maroc.
Ahmed Sidqi Dajani : Palestine.
Mohamed Chafik : Royaume du Maroc.
Lord Chalfont : Royaume-Uni de G.B.
Amadou Mahtar M'Bow : Sénégal.
Abdellatif Filali : Royaume du Maroc.
Abou-Bakr Kadiri : Royaume du Maroc.
Hadj Ahmed Benchekroun : Royaume du Maroc.
Abdellah Chakir Guercifi : Royaume du Maroc.
Jean Bernard : France.
Robert Ambroggi : France.
Azeddine Laraki : Royaume du Maroc.
Alexandre de Marenches : France.
Donald S. Fredrickson : U.S.A.
Abdelhadi Boutaleb : Royaume du Maroc.
Idriss Khalil : Royaume du Maroc.
Roger Garaudy : France.
Abbas Al-Jirari : Royaume du Maroc.
Pedro Ramirez-Vasquez : Mexique.
Mohamed Farouk Nebhane : Royaume du Maroc.
Abbas Al-Kissi : Royaume du Maroc.
Abdellah Laroui : Royaume du Maroc.
Bernardin Gantin : Vatican.
Abdallah Al-Fayçal : R. d'Arabie Saoudite.
René Jean Dupuy : France.
Nasser Eddine Al-Assad : Royaume de Jordanie.
Anatoly Andreï Gromyko : Russie.
Jacques-Yves Cousteau : France.
Georges Mathé : France.
Kamel Hassan Al Maqhour : Libye.
Eduardo de Arantes E Oliveira : Portugal.
Abdel Majid Meziane : Algérie.
Mohamed Salem Ould Addoud : Mauritanie.
Pu Shouchang : Chine.
Mohamed Mikou : Royaume du Maroc.
Idriss Alaoui Abdellaoui : Royaume du Maroc.
Alfonso de la Serna : Royaume d'Espagne.
Al-Hassan Ibn Talal : Royaume de Jordanie.
Vernon Walters : U.S.A.
Mohamed Kettani : Royaume du Maroc.
Habib El Malki : Royaume du Maroc.

LES MEMBRES CORRESPONDANTS

Richard B. Stone : U.S.A. Charles Stockton : U.S.A.
Haïm Zafrani : Royaume du Maroc.

* * *

Secrétaire perpétuel : Abdellatif Berbich
Chancelier : Idriss Khalil
Directeur des séances : Mohamed Mikou

* * *

Directeur scientifique : Ahmed Ramzi

LES PUBLICATIONS DE L'ACADÉMIE

1. - Collection «Sessions»

1 - «Al Qods : Histoire et civilisation», mars 1981.
2 - «Les crises spirituelles et intellectuelles dans le monde contemporain», novembre 1981.
3 - «Eau, nutrition et démographie», 1er partie, avril 1982.
4 - «Eau, nutrition et démographie», 2e partie, novembre 1982.
5 - «Potentialités économiques et souveraineté diplomatique», avril 1983.
6 - «De la déontologie de la conquête de l'espace», mars 1984.
7 - «Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes», octobre 1984.
8 - «De la conciliation entre le terme du mandat présidentiel et la continuité de la politique intérieure et étrangère dans les Etats démocratiques», avril 1985.
9 - «Trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al-Ghazzali et Ibn-Maïmoun» novembre 1985.
10 - «La piraterie au regard du droit des gens», avril 1986.
11 - «Problèmes d'éthique engendrés par les nouvelles maîtrises de la procréation humaine», novembre 1986.
12 - «Mesures à décider et à mettre en œuvre en cas d'accidents nucléaires», juin 1987.
13 - «Pénurie au Sud, incertitude au Nord : constat et remèdes», avril 1988.
14 - «Catastrophes naturelles et péril acridien», novembre 1988.
15 - «Université, recherche et développement», juin 1989.
16 - «Des similitudes indispensables entre pays voulant fonder des ensembles régionaux», décembre 1989.
17 - «De la nécessité de *l'homo œconomicus* pour le décollage économique de l'Europe de l'Est», mai 1990.
18 - «L'invasion du Koweit par l'Irak et le nouveau rôle de l'O.N.U.», avril 1991.
19 - «Le droit d'ingérence est-il une nouvelle légalisation du colonialisme ?», octobre 1991.
20 - «Le patrimoine commun hispano-mauresque», avril 1992.
21 - «L'Europe des Douze et les autres», novembre 1992.
22 - «Le savoir et la technologie», mai 1993.
23 - «Protectionnisme économique et politique d'immigration», décembre 1993.

2. - Collection «Le patrimoine»

1 - «Al-Dhail wa Al-Takmilah», d'Ibn Abd Al-Malik AL-MARRAKUSHI, Vol. VIII, 2 tomes (biographies maroco-andalouses), édition critique par M. BENCHARIFA, 1984.
2 - «Al-Ma' wa ma warada fi chorbihi mine al-adab», (apologétique de l'eau), de M. Choukry AL ALOUSSI, édition critique de M. Bahjat AL-ATHARI, 1985.

3 - «Maâlamat Al-Malhoune», 1[er] et 2ème parties du 1[er] volume, Mohamed Al-FASI, 1986, 1987.
4 - «Diwane IBN FOURKOUNE», receuil de poèmes présentés et commentés par Mohamed BENCHARIFA, 1987.
5 - «Aïn Al Hayah Fi Ilm Istinbât Al Miyah» : (Source de la vie en science hydrogéologique) de A. DAMANHOURI, Présentation et édition critique de Mohamed Bahjat Al-ATHARI, 1989.
6 - «Maâlamat Al-Malhoune» 3ème volume «Chefs d'œuvre d'Al-Malhoune», Mohamed Al-FASI, 1990.
7 - «Oumdat attabib fi Mârifati Annabat» (Référence du médecin en matière des plantes) d'Abou Al Khayr AL-ICHBILI, 1[er] et 2ème volumes, édition critique par Mohamed Larbi AL-KHATTABI, 1990.
8 - «Kitab attayssir fi al-moudawat wa tadbir» (Le Tayssir d'AVENZOAR), d'Abou Marwan Abdelmalik IBN ZOHR, édition critique par Mohamed Ben Abdellah ROUDANI, 1991.
9 - «Mâalamat Al-Malhoune» 1[er] partie du 2[e] volume, Mohamed Al-FASI, 1991.
10 - «Mâalamat Al-Malhoune» 2[e] partie du 2[e] volume, Mohamed Al-FASI, 1992.

3. - Collection «Les lexiques»

1 - «Lexique arabo-berbère», par Mohamed CHAFIK, 1990.

4. - Collection «Les séminaires»

1 - «Falsafat Attachriâ Al Islami» 1[er] séminaire de la Commission des valeurs spirituelles et intellectuelles, 1987.
2 - «Actes des séances solennelles consacrées à la réception des nouveaux membres». (1980 - 1986), décembre 1987.
3 - «Conférences de l'Académie» (1983 - 1987), 1988.
4 - «Caractères de la langue arabe et technologie», février 1989.
5 - «Droit canonique, fiqh et législation», 1989.
6 - «Fondements des relations internationales en Islam», 1989.
7 - «Droits de l'homme en Islam», 1990.
8 - «Interactions culturelles de l'Orient et de l'Occident», 1993.

5. - La revue «ACADÉMIA»

1 - «ACADÉMIA», revue de l'Académie du Royaume du Maroc, numéro inaugural relatant la cérémonie de l'inauguration de l'Académie par Sa Majesté le Roi HASSAN II, le 21 Avril 1980, la réception des académiciens, les discours prononcés à cette occasion et les textes constitutifs de l'Académie.
2 - «ACADÉMIA», N° 1, février 1984.
3 - «ACADÉMIA», N° 2, février 1985.
4 - «ACADÉMIA», N° 3, novembre 1986.
5 - «ACADÉMIA», N° 4, novembre 1987.
6 - «ACADÉMIA», N° 5, décembre 1988.
7 - «ACADÉMIA», N° 6, décembre 1989.
8 - «ACADÉMIA», N° 7, décembre 1990.
9 - «ACADÉMIA», N° 8, décembre 1991.
10 - «ACADÉMIA», N° 9, décembre 1992.

TABLE DES MATIÈRES

---

1 - TEXTES

LES RESERVOIRS SOUTERRAINS POUR MAITRISER LE CYCLE DE L'EAU

Robert Ambroggi

A tout moment, sans doute, les deux tiers de l'eau douce et liquide sur la terre est retenue dans des réservoirs souterrains. Ces réservoirs peuvent être plus intensivement sollicités, pour être réalimentés ensuite quand l'eau devient abondante.

On a tendance à imaginer le cycle global de l'eau opérant de la manière suivante. L'eau douce s'évapore des océans sous l'action de l'énergie solaire ; les phénomènes météorologiques la transportent à travers l'atmosphère à partir de laquelle elle tombe sur la terre sous forme de pluie ou de neige, et éventuellement retourne aux océans à travers les fleuves et les cours d'eau. Cette image néglige les quantités énormes d'eau qui résident pour des périodes de temps variées (des semaines à des millénaires) dans les réservoirs souterrains.

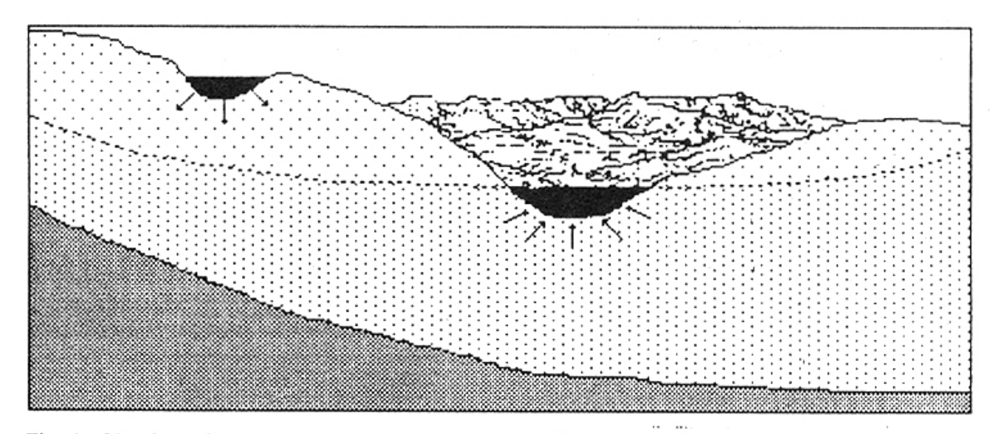


Fig. 1 : Un réservoir souterrain naturel se remplit quand l'eau s'infiltre dans un sol perméable ou des formations rocheuses sous une rivière ou un cours d'eau comme dans l'exemple de gauche. L'eau peut y résider pendant une période qui peut durer de quelques semaines à des millénaires avant de retrouver le chemin du cycle général d'évaporation, précipitation et écoulement. L'eau souterraine constitue aussi une partie importante de l'écoulement de la plupart des cours d'eau comme l'indique le graphique de la rivière inférieure sur l'illustration. Les autres processus naturels qui contribuent à la formation de réservoirs souterrains comprennent les chutes de pluie et de neige et l'infiltration à partir des lacs et des marécages. Les réservoirs vidés par une utilisation intensive peuvent être remplis artificiellement par l'infiltration à partir des canaux et des réservoirs artificiels, ou en injectant de l'eau dans le sol pendant les périodes où l'approvisionnement en eau excède la demande.

En outre, peu de personnes responsables de la planification d'allocation des ressources d'eau ont reconnu l'opportunité offerte par les réservoirs souterrains de remédier aux pénuries d'eau qui assaillent de plus en plus l'agriculture et les autres activités humaines dans de nombreuses parties du monde, et aussi d'accroître considérablement la quantité d'eau qui peut être mise au service de l'effort humain. Dans cet article je soutiens que l'humanité doit délibérément soutirer l'eau des réservoirs souterrains - beaucoup plus qu'elle ne le fait normalement jusqu'à un certain point - afin de satisfaire les besoins de l'agriculture, de l'industrie et des activités communautaires, parce que tôt ou tard la nature, parfois aidée par les efforts humains, remplira de nouveau ces réservoirs. Le résultat se traduira par une vaste régularisation accrue du cycle de l'eau et permettra d'éviter les conflits à propos de l'eau que pratiquement chaque nation affrontera dans les prochaines décennies si les présentes pratiques de gaspillage se perpétuent dans la gestion de l'eau.

La pénurie mondiale de céréales de l'année 1972 fournit une indication des difficultés à affronter si l'eau n'est pas gérée plus efficacement. La pénurie céréalière découla d'un déficit de quelques 400 kilomètres-cube d'eau (400 milliards de mètres cube) dans la partie continentale du cycle de l'eau. A l'échelle globale de la circulation de l'eau du cycle, ce déficit est infime, mais son impact est considérable parce que la plupart des pays utilisent l'eau de telle manière qu'il y a peu de marge de sécurité pour atténuer les effets de sécheresse. Dans la pratique courante, la production alimentaire du monde approche dangereusement la limite de l'auto-suffisance. La prévention des crises alimentaires réclamera bientôt la manipulation de l'eau à une plus grande échelle que les nations l'on pratiquée jusqu'à présent. Il convient d'envisager le besoin d'un accroissement considérable de l'irrigation et du transfert d'eau entre les bassins fluviaux et même entre les continents.

Les responsables de la gestion de l'eau font distinction entre les ressources d'eau renouvelables et non-renouvelables. Le cycle d'eau conventionnel que j'ai décrit apporte des ressources renouvelables, qui s'élèvent environ à 500.000 kilomètres-cube par an. Les ressources d'eau non renouvelables représentent un volume de 1,5 milliard de kilomètres-cube d'eau. Elles sont stockées dans trois réservoirs : les océans (97,3% des ressources), les continents (2,7%) et l'atmosphère (0,0001%).

Ces distinctions négligent le concept que toutes les ressources d'eau des continents procèdent suivant un cycle. La seule différence entre les ressources renouvelables et non-renouvelables est la vitesse avec laquelle l'eau est recyclée. Les ressources dites renouvelables se déplacent assez vite, tandis que les ressources non-renouvelables se déplacent fort lentement.

La durée qu'une certaine quantité d'eau consacre dans son cycle est dénommée *le temps de résidence*. L'eau contenue dans le réservoir de la branche atmosphérique peut avoir un *temps de résidence* de 10 jours. En profondeur dans les océans, le *temps de résidence* de l'eau peut atteindre 1000 ans. Le *temps de résidence* des ressources continentales d'eau se situe entre quelques semaines et de nombreux millénaires, suivant le type de réservoir : lit de rivière, lac, marécage, glacier, calottes polaires et eau souterraine. Les réservoirs d'eau souterraine présentent la plus grande

diversité de *temps de résidence* : quelques jours ou semaines dans les aquifères contenus dans les calcaires karstiques, quelques semaines à quelques mois dans les lits à gravier de rivière, quelques mois à quelques années dans les dépôts alluviaux, quelques années à quelques décennies dans les autres réservoirs aquifères non captifs, et quelques décennies, siècles ou millénaires dans les réservoirs de nappes captives.

Regardons maintenant de plus près le mouvement de l'eau dans le cycle hydrologique conventionnel. L'évaporation annuelle depuis les océans et les continents représente environ 500.000 kilomètres-cube par an : 430.000 à partir des océans et 70.000 à partir des continents. L'autre partie de l'équation représente les précipitations qui totalisent environ 110.000 kilomètres-cube par an sur les continents, et 390.000 kilomètres-cube sur les océans.

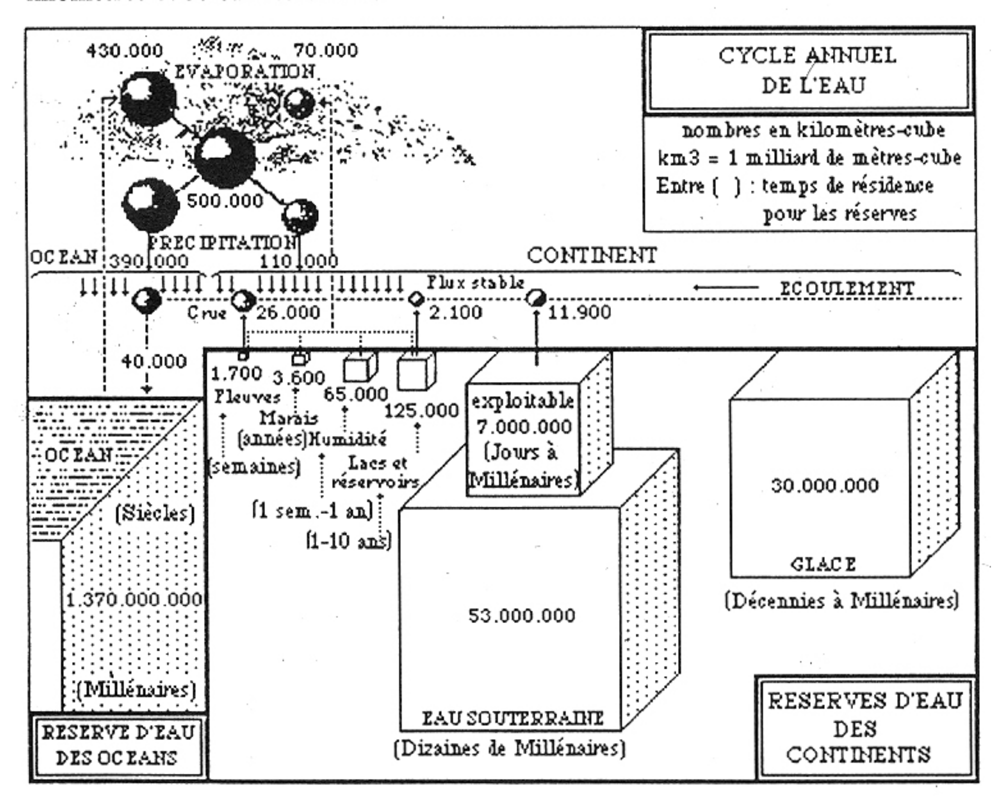


Fig. 2 : Les ressources mondiales en eau sont illustrées dans ce diagramme qui montre à la fois le cycle annuel de l'eau dans la partie supérieure, et l'eau stockée dans les océans (encadré en bas à gauche) et dans les continents (encadré en bas à droite). Tous les chiffres représentent des kilomètres cubes. La période pendant laquelle l'eau peut résider dans un réservoir est indiquée entre ( ). En suivant le cycle de l'eau on constate que 430.000 kilomètres-cube d'eau est évaporée des océans et 70.000 des continents, alors que les précipitations représentent 390.000 kilomètres-cube par année sur les océans, et 110.000 sur les continents. Il en résulte un transfert de 40.000 kilomètres-cube d'eau douce par année des océans vers les continents, qui est contrebalancé dans le cycle annuel par l'écoulement. Tous les réservoirs continentaux de stockage contribuent à l'écoulement, comme le montrent les chiffres à côté des cercles. L'écoulement des glaces polaires à été négligé (2.000 kilomètres-cube par an).

En d'autres termes, les océans produisent 430.000 kilomètres-cube par évaporation, et reçoivent 390.000 par les précipitations. tandis que les continents perdent 70.000 par évaporation, et reçoivent 110.000 par précipitation, En conséquence, chaque année, 40.000 kilomètres-cube d'eau douce sont transférés des océans vers les continents. En vertu du principe de conservation de l'eau dans le cycle hydrologique, chaque année 40.000 kilomètres-cube d'eau retournent à l'océan sous la forme d'eau superficielle ou souterraine.

On pourrait supposer par conséquent que 40.000 kilomètres-cube d'eau par an se trouveraient à la disposition de l'humanité si les ressources d'eau étaient gérées avec la meilleure efficacité possible. Présentement, beaucoup de cette eau reste inaccessible. Elle consiste en eau de crue, humidité du sol, écoulement dans les zones inhabitées, et ainsi de suite. Le maximum que l'humanité puisse espérer utiliser consiste en 14.000 kilomètres-cube d'eau environ qui est le flot régularisé dans les fleuves et les cours d'eau. Le débit d'étiage de ces cours d'eau est régularisé essentiellement par les exutoires des réservoirs souterrains (11.000 kilomètres-cube), par les barrages-réservoirs construits par l'homme (1.840) et par les lacs (260).

Cependant, le total des 14.000 kilomètres-cube d'eau régularisée n'est pas pleinement accessible à moins que des transferts d'eau soient faits à très grande échelle étant donné qu'une grande part de cette eau régularisée se situe dans des zones inhabitées. En 1972, la quantité d'eau sous le contrôle de l'humanité était à peu près de 3.000 kilomètres-cube par an. Tenant compte du fait qu'environ 5.000 kilomètres-cube d'écoulement stable de rivières est dans les zones inhospitalières, il reste quelques 6.000 kilomètres-cube d'eau qui, dans des conditions de gestion correcte, peuvent être employés par l'humanité pour ses besoins futurs.

Normalement l'espèce humaine occupe seulement 60 millions des 150 millions de kilomètres-carrés des continents, car elle exclut effectivement des lieux tels que les déserts, les régions polaires, les hautes montagnes et les forêts. Dans les zones habitables, environ 3.200 millions d'hectares de terres sont potentiellement utilisables pour l'agriculture ; en 1970, environ 1.400 millions d'hectares étaient cultivés. Il serait déraisonnable de supposer qu'une quantité supplémentaire de 1.000 millions d'hectares puisse être mise en culture au cours du prochain siècle. Une meilleure stratégie pour satisfaire les besoins croissants de l'alimentation serait d'utiliser la terre plus intensivement et à l'aide de l'irrigation qui jouerait un rôle essentiel. La quantité de terre en irrigation en 1970 était de 180 millions d'hectares. L'irrigation utilisait quelques 2.400 kilomètres-cube d'eau par an. L'industrie consommait 500 et les autres activités humaines 200. De telle sorte que la consommation d'eau de l'humanité atteignait 3.100 kilomètres-cube par an.

La crise alimentaire de 1972 provint d'un déficit de 35 millions de tonnes métriques de céréales (blé, riz et orge, etc). Il s'ensuivit que les stocks de blé des nations exportatrices chutèrent de 50 millions de tonnes en 1971 à 30 millions en 1974. Une ou deux autres années de déficit pluviométrique créeraient une crise alimentaire mondiale aux implications internationales dramatiques. Ainsi il apparaît que la situation alimentaire du monde a atteint un point où les effets du déficit d'eau sont plus sévères et plus largement ressentis que dans le passé.

L'autre problème troublant pour la production alimentaire est la possibilité que les situations climatologiques puissent changer. Un exemple nous est offert par le vortex circumpolaire septentrional, la grande couronne de vents de haute altitude qui tourne autour du pôle de l'ouest vers l'est. Dans ces dernières années la marge méridionale de ce vortex s'est étendue plus au sud qu'elle ne le faisait quelques années auparavant. Comme conséquence, les zones de haute pression se sont également étendues plus au sud, bloquant ainsi les pluies de mousson loin des régions où elles sont vitales pour la survie de centaines de millions de gens. Les pluies par conséquent sont tombées sur les océans ou sur des terres qui avaient déjà suffisamment reçu de pluie.

Tous ces événements soulèvent la question de savoir si l'homme est technologiquement capable de manipuler le cycle de l'eau de telle manière qu'il puisse éviter les calamités qui pourraient surgir de pénurie prolongée de pluie ou de changement de climat. Un certain nombre d'efforts technologiques pour résoudre de tels problèmes ont été faits ou proposés. Ils incluent la pluie provoquée par ensemencement de nuages, le transport à longue distance des icebergs, le dessalement de l'eau de mer, et le stockage des eaux de crue des rivières grâce au système de barrages et de réservoirs. Dans quelle mesure ces approches sont-elles efficaces ?

Les tentatives de provoquer les précipitations par l'ensemencement des nuages avec de l'iodure d'argent, du gaz carbonique congelé et d'autres substances n'ont pas encore été placées sur des bases scientifiques confirmées. Cela demeure encore un effort quelque peu onéreux et problématique. Seulement quelques unes des nombreuses expériences dans ce domaine ont démontré que l'ensemencement des nuages pouvait augmenter les précipitations dans des limites modestes de conditions favorables. Quelques expériences se sont soldées par moins de précipitations. En somme, la modification du temps est encore au stade de recherche.

Le remorquage des icebergs polaires principalement à partie de l'Antarctique jusqu'aux côtes arides continentales a été proposé. Par exemple il serait possible de remorquer un grand iceberg (contenant 6 kilomètres-cube d'eau douce) depuis l'Antarctique jusqu'au désert d'Atacama au Chili, en quelques sept mois, avec une déperdition d'eau de 30%. L'iceberg serait ancré à sa destination et ensuite fondu ou exploité en carrière suivant les besoins. Bien que rien n'ait été fait encore dans cette perspective, il serait intéressant de considérer un projet pilote pour les nations en développement telles que le Chili et le Pérou. L'écoulement d'eau douce de l'Antarctique s'élève à environ 2.000 kilomètres-cube d'icebergs par an, ce qui représente une ressource d'eau considérable.

Le dessalement de l'eau de mer a retenu une grande partie de l'attention, particulièrement parce que, au cours de la précédente décennie, le coût a été réduit d'environ $ 1,50 par 1.000 gallons, à environ 50 cents (13 cents par mètres-cube). L'orientation actuelle serait de construire des centrales nucléaires à double but de générer de l'électricité et de dessaler des quantités substantielles d'eau de mer. Cette approche, cependant, apparaît réalisable uniquement pour l'approvisionnement en eau domestique des régions côtières des nations riches en raison du gros investis-

sement requis et du coût élevé des opérations d'exploitation des usines. La production actuelle d'eau douce par ces moyens est seulement de 3 kilomètres-cube par an.

Jusqu'à maintenant, la méthode la plus efficace que l'humanité ait employée pour manipuler le cycle de l'eau a été la construction de barrages et de réservoirs qui contrôlent le cycle de crue des rivières. Quelques 1.840 kilomètres-cube d'eau douce sont stockés de cette manière : 560 en Asie, 490 en Amérique du Nord, 400 en Afrique, 200 en Europe, 160 en Amérique du Sud et 30 en Australie. Les perspectives de large expansion de cette technologie apparaissent cependant limitées, principalement dans les nations en développement, parce que le coût de régularisation d'un kilomètre-cube d'eau par an par la méthode des barrages et réservoirs s'élève maintenant à environ 100 millions de dollars. De plus le *temps de résidence* de l'eau stockée dépasse rarement une année, de sorte que ce système offre une protection inadéquate contre un déficit pluviométrique qui durerait plus d'une année.

Néanmoins, en construisant ces systèmes de barrages-réservoirs, l'humanité a mis inconsciemment en route la régularisation à long terme du cycle de l'eau par l'intermédiaire des réservoirs souterrains. Par exemple, le vaste système d'irrigation du bassin du fleuve *Indus* au Pakistan qui fut commencé en 1860 donna naissance à un dense réseau de canaux d'irrigation. Une forte proportion de l'eau détournée des rivières vers ces canaux s'est infiltrée dans les réservoirs souterrains. Le résultat fut que le niveau hydrostatique des nappes phréatiques s'est élevé de façon continue pendant plus d'un siècle, créant ainsi un immense stockage souterrain d'eau. Un autre exemple nous est fourni par le barrage d'Assouan en Egypte : plusieurs kilomètres-cube par an fuient du réservoir derrière le barrage dans la nappe aquifère des grès nubiens du désert occidental d'Egypte, le plus grand réservoir d'eau souterraine du Sahara. Des aventures de ce genre suggèrent une régularisation à long terme du cycle de l'eau au moyen d'une recharge artificielle des réservoirs souterrains. Est-ce une stratégie astucieuse valable pour le futur ?

Chaque année, la nature recycle environ 12.000 kilomètres-cube d'eau à travers les réservoirs souterrains pour former le débit stable des rivières, ou débit d'étiage ; ceci représente 30% de l'écoulement total. Dans le même temps, l'humanité régularise moins de 2.000 kilomètres-cube d'eau par le système des barrages-réservoirs. D'un autre côté, seulement 1.200 kilomètres-cube sur les 3.100 kilomètres-cube d'eau que l'humanité utilise annuellement provient des réservoirs souterrains d'eau. Depuis plus d'un siècle, les gouvernements s'appuient sur l'approche du barrage-réservoir et ont complètement ignoré les ressources disponibles souterrainement. Apparemment, la justification était que trop peu était connu du comportement de l'eau souterraine.

Les réservoirs souterrains ont des fonctions diverses, comprenant l'approvisionnement, le stockage et le transfert de l'eau. Jusqu'à maintenant, l'humanité mettait sa confiance dans la fonction d'approvisionnement en eau, c'est-à-dire dans le forage ou le creusement de puits qui captaient les approvisionnements d'eau souterraine. A l'exception seulement de la Californie et plus récemment d''Israël, peu d'attention a été donnée à la fonction de stockage. La Californie détourne une

bonne quantité d'eau depuis le nord où elle est abondante en faveur du sud où elle est rare. L'eau souterraine a été fortement entamée dans le sud par le pompage, et beaucoup d'eau transférée depuis le nord sert à réalimenter les réservoirs d'eau souterraine. Les réservoirs appauvris fournissent donc un procédé de stockage.

De la même façon, en Israël, le système du «*Transporteur d'Eau National*» transfère 300 millions de mètres-cube d'eau par an du nord vers le sud. Quelques 200 millions de mètres-cube sont stockés pendant l'hiver dans les deux principaux réservoirs d'eau souterraine de grès et de calcaire. Les objectifs visent à assurer la demande de pointe d'eau en été, la demande accrue durant les années de pluie limitée et aussi à améliorer la qualité de l'eau par mélange.

Evidemment, un réservoir d'eau souterraine qui est plein ne peut pas servir pour un stockage complémentaire de longue durée. C'était le cas de la plupart des réservoirs d'eau souterraine du monde jusqu'à la fin du 19e siècle quand la technologie de forage et de pompage se répandit. Néanmoins, même maintenant, seulement un petit nombre de grands réservoirs d'eau souterraine sont suffisamment entamés pour aménager un espace suffisant pour piéger l'eau de cycle hydrologique. Une part du problème est que les hydrologues sont généralement conservateurs et insistent pour que l'exploitation des réservoirs d'eau souterraine soit maintenue en dessous du débit de sécurité (*safe yield*) qui est défini comme la quantité d'eau que la nature remplace chaque année par réalimentation naturelle.

Chaque réservoir exploité de cette manière doit être considéré comme un réservoir saturé. Il n'a aucune place disponible pour une réalimentation délibérée afin d'assurer un stockage de longue durée, ce qui est la meilleure façon de régulariser le cycle de l'eau. La première condition pour les stockages de longue durée est donc d'augmenter délibérément l'exploitation d'une nappe aquifère au-delà du débit de sécurité, c'est-à-dire du débit annuel de réalimentation estimé. Si possible, l'exploitation devra aussi descendre le niveau du réservoir au-dessous de ses exutoires naturels. En bref, la politique consiste à surexploiter le réservoir.

Une telle politique implique de porter son attention au problème de la réalimentation du réservoir, qui peut se faire naturellement ou artificiellement. L'alimentation naturelle d'un réservoir d'eau souterraine provient de la percolation de haut en bas de l'eau à partir d'un cours d'eau et aussi de l'eau qui tombe sous forme de pluie ou de neige sur les sols perméables. L'expérience des trois dernières décennies a montré qu'une seule année de très forte pluie inhabituelle, qui peut se produire au moins une fois tous les quinze ans, remplira ou presque, une nappe aquifère qui aura été abaissée de dix ou vingt mètres durant les années précédentes. Par exemple, les crues de 1969 en Tunisie ont rétabli le volume d'eau des réservoirs d'eau souterraine qui jusque là étaient décrits comme surexploités. De même, la nappe phréatique de la vallée du Souss au Maroc a soutenu une production florissante d'agrumes depuis 1946. Mais, en 1957, elle était devenue une source de grand soucis parce que le niveau hydrostatique s'était abaissé d'un mètre par an. Les pluies de 1957, largement au-dessus de la normale, rechargèrent la nappe aquifère d'environ 10 mètres, rétablissant presque la situation initiale.

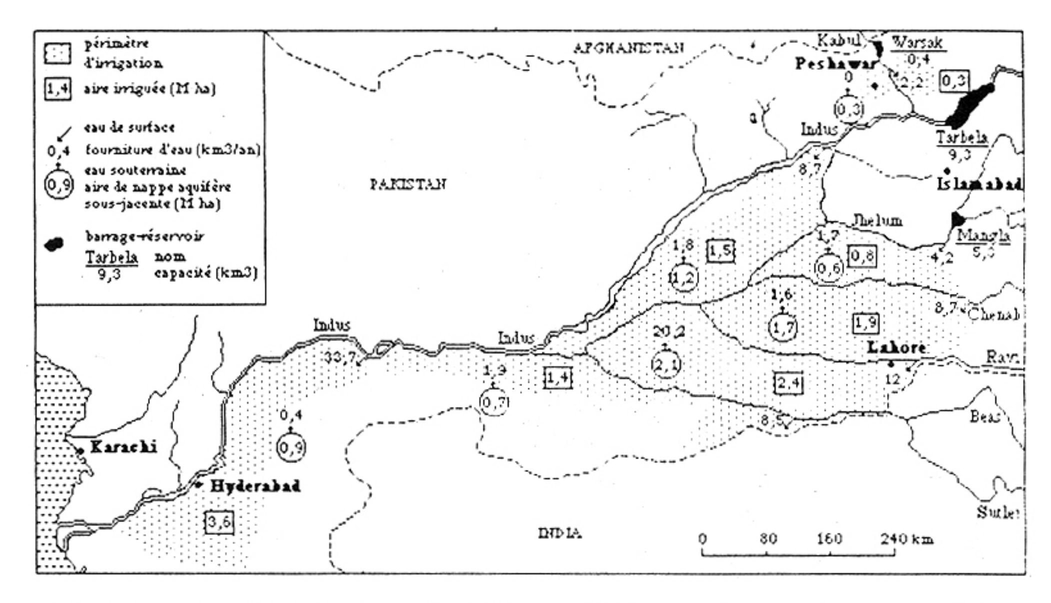


Fig. 3 : Le système d'irrigation du bassin de l'Indus au Pakistan représente une énorme contribution artificielle au remplissage du réservoir d'eau souterraine grâce à un système de quelques 60.000 km de canaux situés dans la région en pointillé. Les chiffres dans les rectangles dans les régions avec des canaux représentent en millions d'hectares les surfaces de terres touchées par le système de canalisation, et les chiffres dans les cercles montrent en millions d'hectares les zones présentant des ressources d'eau souterraine utilisable. Tous les autres chiffres représentent des km-cube d'eau et sont expliqués dans la légende ci-contre. La construction a commencé en 1860. L'infiltration de l'eau des canaux dans le sol a fait monter progressivement le niveau hydrostatique à tel point que l'eau souterraine empêchait l'agriculture. Le système est maintenant géré de telle façon qu'une partie de l'eau souterraine est délibérément pompée pour l'irrigation.

La nature est donc en train d'effectuer d'ores et déjà le système de stockage de longue durée pour une période de 10 à 15 ans de *temps de résidence*, ce qui représente la meilleure sécurité contre les sécheresses ou les années de pluie mineure. Je soupçonne qu'une plus longue expérience avec ces réservoirs d'eau souterraine révélera que dans certains cas ou dans certains endroits il peut être possible de les appauvrir pendant 40 ans au moins et de pouvoir ensuite les réalimenter par des procédés naturels à l'occasion des années à pluie exceptionnelle. En effet, nous savons d'ores et déjà qu'un plus long temps de stockage (siècles ou millénaires) fut nécessaire à la nature pour remplir les vastes réservoirs d'eau souterraine qui existent sous les déserts tels que le Sahara. Des études récentes ont montré que l'eau récupérable à partir de ces réservoirs rendrait possible l'irrigation de plusieurs centaines de milliers d'hectares de terre pendant des siècles, même si l'on supposait que l'alimentation naturelle de ces réservoirs soit insignifiante. La perpétuelle quête de l'humanité pour davantage d'eau signifie cependant qu'une attention soutenue doit être apportée à l'alimentation artificielle des réservoirs souterrains.

La pratique de l'alimentation artificielle commença avec ce siècle. En général cela se faisait à petite échelle et avec des objectifs limités : rétablir le niveau

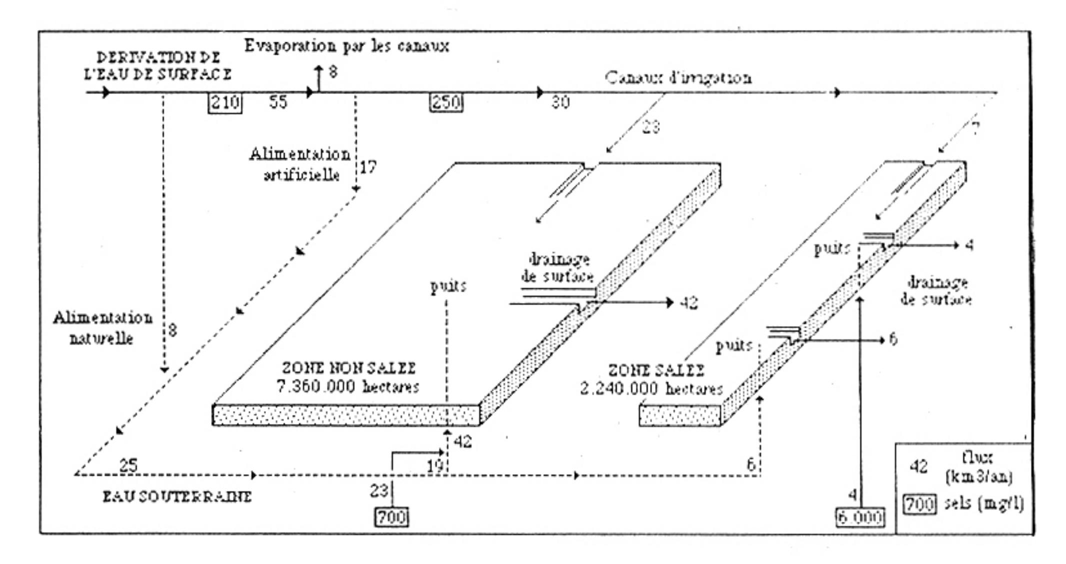


Fig. 4 : La gestion de l'eau de la vallée de l'*Indus* est représentée ici schématiquement selon la conception de Harold A. Thomas Jr. et Robert P. Burden, de l'Université de Harvard. Les chiffres associés à des flèches indiquent l'écoulement de l'eau en kilomètres-cube par année. Les chiffres dans les rectangles représentent (en parts par millions) la concentration de l'ensemble des solides dissous dans l'eau, et indiquent donc le taux de salinité. L'ensemble des 9,6 millions d'hectares de terres irriguées est divisé en zone salée et zone non-salée parce que la gestion des canaux diffère. La quantité d'eau pompée de la couche supérieure des réservoirs souterrains est supérieure à la recharge annuelle, ce qui permet d'abaisser le niveau hydrostatique qui s'était élevé pendant le siècle écoulé. Le résultat de ces actions est de diminuer les problèmes des zones marécageuses et de salinité qui causaient obstacle à l'agriculture. Par ailleurs, l'utilisation d'eau souterraine pour l'irrigation a permis une expansion considérable des zones utilisées pour l'agriculture.

hydrostatique de la nappe phréatique qui s'abaissait rapidement ou améliorer la qualité de l'eau. La plupart du travail se faisait en Californie, où quelques 300 stations réalimentaient un volume total d'environ 8 kilomètres-cube d'eau entre 1900 et 1960. Depuis 1960, le niveau de la réalimentation artificielle a atteint 1 kilomètre-cube par an. Une certaine quantité de recharge artificielle fut faite également en Europe, principalement pour améliorer la qualité de l'eau.

Les grands projets de Californie et d'Israël que j'ai déjà mentionnés concernent la réalimentation artificielle à plus grande échelle et aussi embrassent le concept d'un stockage à long terme dans les réservoirs d'eau souterraine. Le plus frappant exemple d'alimentation artificielle cependant se trouve dans la vallée de l'*Indus*, qui, il y a 15 ans encore, constituait un processus non régularisé et grandement accidentel.

Le projet de l'*Indus* est le plus grand système d'irrigation du monde, couvrant plus de dix millions d'hectares. Comme je l'ai mentionné, il se développa dans le système du fleuve *Indus* au cours du dernier siècle. Un réseau de 60.000 km de canaux au Pakistan couvre la plus grande partie d'un immense réservoir d'eau souterraine qui s'étend sur 16 millions d'hectares et sur une épaisseur de 350 mètres. Le réservoir possède une couche inférieure d'eau relativement salée (6.000 parties par million

ou 6 g/litre, comparé aux 35 g/litre typique de l'eau de mer) et d'une couche suppérieure avec de l'eau de grande qualité (0,7 g/litre).

Le réservoir est continuellement réalimenté par les pertes des canaux d'irrigation. Cette réalimentation artificielle s'estimait en 1965 à 17 kilomètres-cube d'eau par an, à comparer avec les 8 kilomètres-cube d'alimentation naturelle. Ces entrées d'eau eurent pour résultat une hausse progressive du niveau hydrostatique de la nappe de 30 cm par an, provoquant dans de nombreuses zones de la vallée de l'*Indus* des zones marécageuses (*waterlogging*) et créant des problèmes de salinité dans le sol.

Un groupe de l'Université Harvard étudia cette situation dans le cadre d'un projet patronné par la Banque Mondiale. Ses membres proposèrent d'utiliser l'eau souterraine pour l'irrigation et pour la gestion de l'eau. Une partie du plan consistait à extraire l'eau souterraine pendant 30 ans comme un minerai ou en exploitation minière, afin d'abaisser le niveau hydrostatique et de réduire le problème de salinité. L'eau ainsi pompée devrait être mélangée avec l'eau de canal afin de maintenir un niveau acceptable de salinité au droit des racines des plantes irriguées. En outre, l'eau exhaurée de réservoir d'eau souterraine devrait être transportée jusqu'à la mer par des canaux.

L'eau que le système de l'*Indus* a piégée à partir du cycle hydrologique au cours du siècle écoulé et stockée dans les réservoirs souterrains représente aujourd'hui un volume d'eau utilisable d'environ 400 kilomètres-cube stockés dans les 30 mètres supérieurs du réservoir aquifère sous-jacent à la zone irriguée. L'eau a subi une extraction minière au moyen d'un système de forage d'eau appelé localement «*tubewells*». La plupart d'entre eux furent forés par l'entreprise privée jusqu'à une profondeur d'environ 30 mètres ; ils exhaurent l'eau au débit de 30 litres/seconde. Les forages tubés installés par les agences gouvernementales descendent jusqu'à une profondeur de 70 mètres et débitent un volume d'eau de 120 litres/seconde.

Le résultat de ces activités est que l'eau souterraine, fortement subventionnée par la réalimentation artificielle, participe pour un tiers à l'alimentation en eau de la région et a rendu possible une extension de 4 millions d'hectares de la surface du terrain à partir desquels les plantes pouvaient être moissonnées. Chaque hectare de terre irriguée pourrait aussi bénéficier de 40.000 m^3 d'eau utilisable, stockée dans les réservoirs au cours du siècle écoulé. L'exploitation par forages (*tubewells*) de cette eau stockée permettrait soit une expansion annuelle de la superficie cultivée ou une garantie de totale irrigation durant les périodes de sécheresse sévère ou durant les quelques années de pluie minime. Au prix de 1977, un kilomètre-cube par an d'eau utilisable peut être produit par le réservoir d'eau souterraine pour environ 20 millions de dollars, tandis que le même volume d'eau piégée à partir du cycle hydrologique par un barrage-réservoir coûterait 100 millions de dollars.

Un tel système est la clé pour l'avenir de l'agriculture et de la gestion de l'eau si la production alimentaire veut se maintenir à la vitesse de croissance de la population et si la disponibilité de l'eau veut faire face aux demandes croissantes qui s'éxercent sur les ressources en eau. L'utilisation conjointe de l'eau des réservoirs

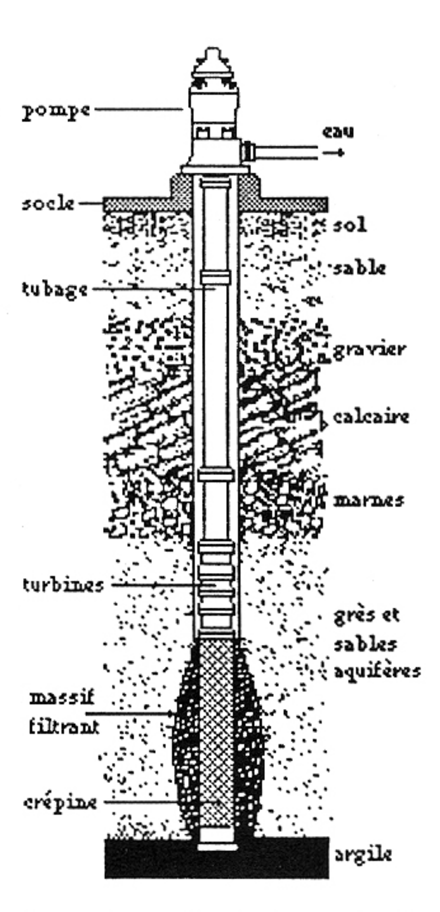


Fig. 5 : Représentation d'un forage tubé, appelé «*tubewell*» dans la région de l'*Indus*. Ce type de puits permet d'extraire l'eau souterraine de la vallée de l'Indus pour l'utiliser pour l'irrigation et sert en même temps à gérer les ressources d'eau souterraine. Le puits est exécuté en forant à une profondeur de 30 à 70 mètres. On place dans le trou un tubage qui se termine par une crépine et qui est placé à une certaine profondeur sous le niveau hydrostatique. La crépine sert à retenir les gros morceaux de matériaux solides.

de surface et d'eau souterraine atténueront à la fois les pénuries d'eau saisonnières et de longue durée. Le succès d'un tel système exige que les réservoirs souterrains soient totalement équipés, aménagés pour une exploitation qui doit se poursuivre pour quelques périodes que ce soit comprise entre quelques mois par an et quelques années par décennie. La préparation d'un tel système fait appel à des décisions politiques qui jusqu'à présent n'ont jamais été prises en considération dans la plupart des juridictions.

L'application d'une gestion systématique des nappes aquifères est seulement dans sa phase exploratoire. L'expérience future pourrait améliorer les techniques employées dans la gestion des ressources en eau en général et dans celle des réservoirs d'eau souterraine en particulier.

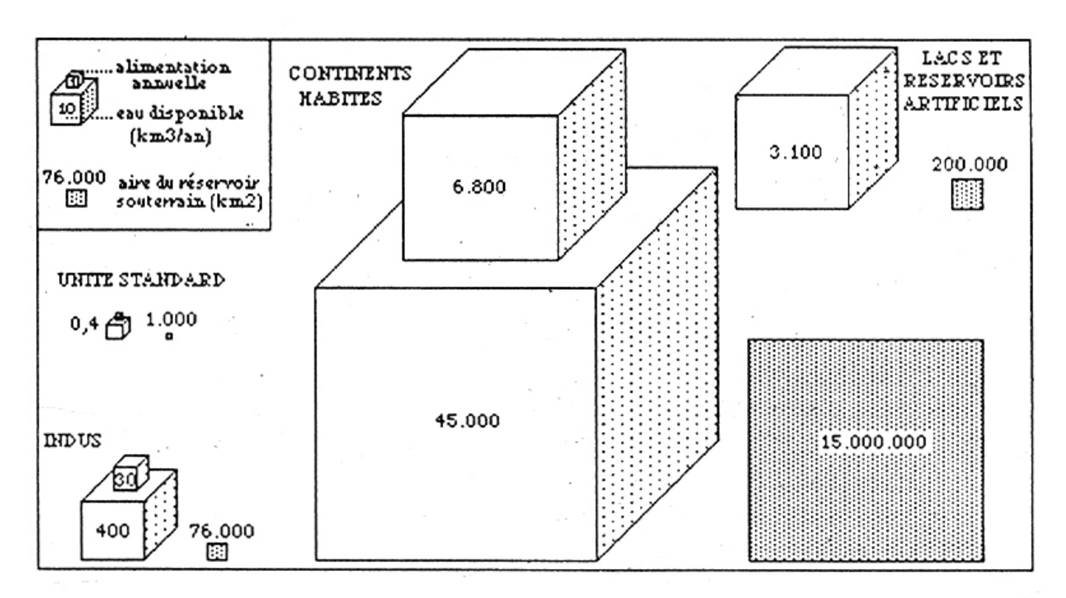


Fig. 6 : Le stockage et la recharge de l'eau dans les 30 mètres supérieurs des réservoirs d'eau souterraine sont représentés pour une unité standard, pour la région de l'Indus, et pour le monde habité. Dans chaque schéma, le carré représente le nombre de kilomètres carrés de terres sous lesquels se trouvent des réservoirs souterrains ; le chiffre du cube supérieur représente la quantité de recharge annuelle en kilomètres-cube, y compris la recharge artificielle dans l'*Indus*, et le chiffre du cube inférieur montre combien de kilomètres-cube supplémentaires d'eau utilisable et récupérable sont disponibles. Pour permettre la comparaison, le schéma indique aussi la surface et la quantité de recharge annuelle dans les lacs et réservoirs artificiels.

Un cas tout particulier est la technologie de la réalimentation artificielle des réservoirs d'eau souterraine à grande échelle. Si cette technologie devait être améliorée, les réservoirs d'eau souterraine serviraient à la fois pour les stockages saisonniers ou pluriannuels. Surtout, l'apport total d'eau à gérer s'accroîtra du fait que le système économisera de l'eau qui, autrement, s'évaporerait ou s'échapperait sans utilisation.

Les fuites d'eau des canaux d'irrigation est une des meilleures techniques pour la réalimentation artificielle des réservoirs souterrains à grande échelle. En conséquence, le revêtement des canaux, qui est souvent effectué afin de réduire les pertes, est en fait une dépense inutile. Il conviendrait plutôt de remodeler les canaux et de les agrandir, étant entendu que ce travail se ferait en étroite coordination avec l'implantation de forages tubés (*tubewells*) pour empêcher l'élévation du niveau hydrostatique.

D'autres moyens d'alimentation artificielle des réservoirs d'eau souterraine dans les zones tempérées consiste à épandre les eaux de crue d'hiver sur de vastes étendues irrigables mais dépourvues de cultures. Ce qui revient en fait à irriguer une terre, même si aucune plante n'y pousse. Cette technique apporterait à la fois un stockage temporaire dans le sol qui serait utile aux plantes au moment de la germination,

L'EAU SOUS LE SAHARA

Robert Ambroggi

Sous la surface aride du grand désert se trouvent d'énormes réservoirs naturels d'eau. Ces ressources sont actuellement à l'étude et commencent à être exploitées au profit des pays du Sahara.

A l'invitation du «*Scientific American*» (Etats Unis), l'auteur écrivit un article intitulé «*Water under the Sahara*», publié en mai 1966. Cette première révélation mondiale de l'eau sous le Sahara ne reçut aucune traduction en version française. Avec vingt sept ans de retard, l'auteur répare une telle lacune bibliographique, grâce à la sollicitude du Professeur Berbich, Secrétaire perpétuel de l'Académie du Royaume du Maroc, qui lui ouvre les colonnes de la revue «*Académia*».

L'Académie bénéficie ainsi d'une publication inédite puisqu'à l'évidence, l'auteur traduit avec fidélité un texte qui n'a guère pris de rides et transfère en français ses figures. (Il ajouta les deux figures 2 et 9 que le *Scientific American* n'avait pas retenues, faute de place).

Le lecteur apprendra sans surprise que certains pays riverains du Sahara réalisèrent de grands projets de développement sur la base de cette première divulgation scientifique, sans oublier les pays de la péninsule arabique aux nappes similaires d'eau captive. Le lecteur francophone étendra sa gratitude à l'Académie qui lui offre enfin l'accès à l'information originelle sur l'eau souterraine du Sahara, dont la documentation s'est largement développée et répandue depuis deux décennies.

Dans sa position de Haut-Conseiller (Senior Advisor) du Programme des Nations Unies pour le Développement (PNUD) de 1961 à 1979, l'auteur assista de nombreuses nations riveraines du Sahara à formuler des projets d'étude et de pré-développement. Il supervisa, en outre, les travaux sur le terrain. Cependant, il se garda d'introduire dans la présente traduction, toute idée nouvelle ou résultats éminents acquis par la suite, afin de conserver l'authenticité du document selon sa version originelle de 1966.

A ce propos, une anecdote mérite d'être livrée à la méditation. Les éditeurs de l'article supprimèrent la phrase de conclusion ; elle se traduirait ainsi : «Le moment est venu au Sahara, de construire des puits d'eau artésienne avec un puits de pétrole, comme satellite, et non plus, le contraire» (Time is coming, in the Sahara, to drill artesian boreholes with an oil well as a satellite and no longer the reverse).

Ainsi se reconstitue scrupuleusement l'histoire hydrogéologique du Sahara depuis les premiers pas de l'auteur dans ce désert, en 1946, et son rêve presque mythique de faire fleurir le désert.

La campagne mondiale contre la faim entreprise par l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture est aussi une campagne contre la soif. Une grande partie des problèmes alimentaires dans le monde se concentre dans les pays arides, où terre, plantes, animaux et populations sont privés d'eau. Au centre de cette «zone aride» dans les basses latitudes, se trouve le grand désert du Sahara. Treize pays avec 148 millions d'habitants se partagent ce vaste territoire et le dénuement qu'implique son nom. Cependant, le Sahara possède en abondance le remède à cette aridité. Sous les sables du désert dans les formations de roches-magasin, il existe une quantité énorme d'eau qui permettrait l'installation de populations et la création de pâturages pour les animaux et, dans bien des endroits encore stériles, d'une agriculture productive.

Les oasis, alimentées en eau par des puits artésiens qui coulent en abondance depuis l'Antiquité, témoignent de l'existence de cette ressource. Mais, ce n'est que récemment que les hommes se sont aperçu des dimensions immenses du réservoir souterrain du Sahara. Les prospecteurs de pétrole avaient trouvé les premières indications de sa vraie étendue ; et le pétrole saharien pourrait fournir l'énergie nécessaire pour l'exhaure de l'eau. Des terres de bonne qualité existent aussi ; des recherches récentes ont montré que de grandes étendues de désert ont des sols cultivables et jadis cultivés, à peine recouverts d'une mince couche de sable.

Autrefois, le Sahara était une région tropicale à forte pluviosité, avec des fleuves abondants et une végétation luxuriante. Des outils fabriqués aux époques néolithiques et paléolithiques ont été trouvés dans beaucoup d'endroits, preuves d'une occupation très étendue de l'homme. Les célèbres gravures rupestres des Monts Tassili dans le désert algérien montrent une grande variété d'animaux, avec des scènes de gens dansant, pêchant et chassant. Des allusions à une irrigation qui remonterait à 8.000 ans, indiquent que la production agricole aurait continué même après le début des changements climatiques. Aujourd'hui, le Sahara, avec moins de deux millions d'habitants, est la région la moins peuplée du monde, en dehors des régions polaires. La plus grande partie de la population vit dans des steppes marginales au nord et au sud, et dans les hautes terres des montagnes du Hoggar (Ahaggar) et du Tibesti. Les hommes peuvent vivre dans le Sahara grâce à la présence du chameau, à l'élevage nomade de bestiaux, au commerce de viande et de sel effectué par les caravanes et à l'existence des cultures irriguées des oasis. Pendant ces derniers cent ans, cependant, l'augmentation de la sécheresse du climat a chassé les hommes du désert même.

Du point de vue technologique, il n'y a pas d'obstacle à la perspective de faire fleurir le Sahara dans beaucoup d'endroits et sur de grandes étendues. Les problèmes à résoudre pour l'exploitation de ses énormes ressources en eau sont pour la plupart de nature politique. Les vastes nappes aquifères souterraines sont des formations géologiques qui ignorent les frontières nationales. Dans l'intérêt de la logique, de l'efficacité et de la conservation, les ressources en eau devraient être évaluées sur toute la surface du Sahara et leur utilisation organisée pour répartir équitablement

les bénéfices entre tous les pays concernés. Ces efforts ont déjà bénéficié de l'assistance technique ; l'exploitation des ressources en eau bénéficierait énormément d'une assistance financière.

Le Sahara est le plus vaste désert du monde. Il a une superficie de quelques 8.000.000 de kilomètres carrés ; le territoire des Etats-Unis tout entier n'est guère plus grand. Il s'étend à travers l'Afrique du Nord sur 4.800 kilométres de l'Océan Atlantique jusqu'à la Mer Rouge (et même au-delà de la Mer Rouge jusqu'en Arabie, mais cette partie ne s'appelle plus le Sahara). Géographiquement, le Sahara constitue une coupure totale entre les pays d'Afrique qui longent la Méditerranée et le reste du continent.

Sauf là où le Sahara rejoint la Mer Rouge et l'Atlantique, ses frontières sont quelque peu imprécises. Elles coïncident approximativement avec l'isohyète de 100 mm de pluie annuelle moyenne. Dans ces limites, la pluviosité peut descendre jusqu'à 25 mm/an. La pluviosité est particulièrement irrégulière ; parfois, une vaste région ne recevra aucune précipitation pendant dix ans, et ensuite bénéficiera de plusieurs chutes de pluie dans la même année. En été, la température du jour s'élève souvent jusqu'à 50° C à l'ombre.

Etant donné qu'une nappe aquifère n'est alimentée que par la pluie qui s'y infiltre directement ou y arrive indirectement par des ruisseaux, l'existence d'importantes réserves en eau semble à première vue un paradoxe. L'explication en est géologique. La plus grande partie de l'eau actuellement dans les nappes aquifères a été emmagasinée pendant les périodes pluvieuses des millénaires passés, quand le Sahara jouissait d'une pluviosité de beaucoup supérieure à celle d'aujourd'hui. Cependant, même aujourd'hui, les nappes aquifères sont alimentées en grande partie par la pluie qui tombe en bordure du désert.

Sur l'étendue exacte des ressources en eau souterraine du Sahara, on ne peut se livrer qu'à des conjectures. Les spécialistes commencent seulement à comprendre la disposition et le volume de cet immense réservoir. Une partie de ces connaissances a été acquise au cours des prospections qui ont amené à la découverte du pétrole dans le Sahara et qui ont suivi cette découverte. Une autre partie provient des prospections hydrogéologiques effectuées en petit nombre dans le désert pendant la dernière décennie.

L'eau souterraine du Sahara se trouve dans sept bassins principaux, chacun constituant pratiquement un système hydrologique fermé. Ce sont les bassins du Grand Erg Occidental et du Grand Erg Oriental dans le nord ; du Fezzan et du Tanezrouft dans la région centrale ; du Désert Occidental de l'Egypte à l'est et du Tchad et du Niger au sud. Ces sept bassins ont ensemble une capacité de quelques 15.000.000 millions de mètres cubes d'eau souterraine. Leur ré-alimentation totale est vraisemblablement de plus de 4.000 millions de mètres cubes/an. Bien que chacun de ces bassins ait des caractéristiques individuelles, ils ont aussi des traits communs en ce qui concerne leur géologie, le mécanisme qui règle l'écoulement souterrain de leurs eaux, la question cruciale de leur alimentation et les problèmes d'exploitation.

Les nappes aquifères principales se trouvent dans trois types de formation, dont deux sont des séries géologiques : un ensemble de sédiments déposés au cours d'une

certaine période ou époque. Une de ces séries est la principale formation géologique qui s'étend au-dessous du Sahara : une série de grès qui, selon de récents sondages pétroliers, remonterait au Crétacé inférieur. Ces grès, qui alternent souvent avec des schistes et des marnes, sont épais de 1.000 mètres et reposent sur des roches du Paléozoïque ou du Précambrien qui forment le substratum étanche. Les Français l'ont appelé le *Continental Intercalaire* ; les anglais le grès nubien (*Nubian sandstone*). Il constitue une excellente nappe aquifère.

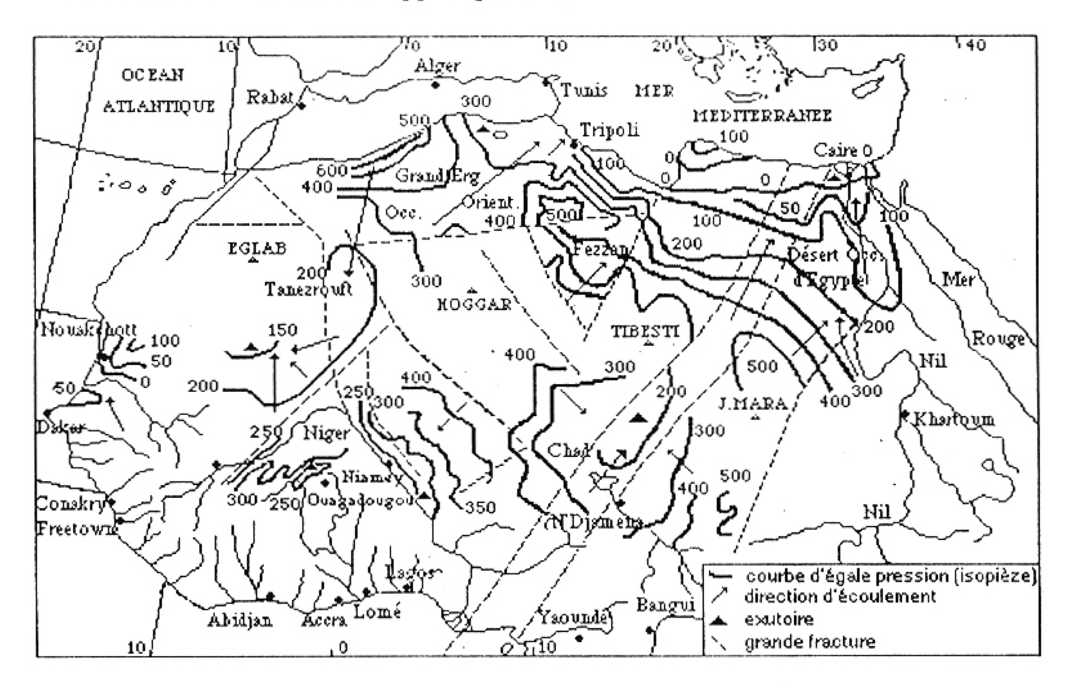


Fig. 1 : Le Sahara couvre une surface presqu'aussi grande que les Etats-Unis. Ses ressources d'eau souterraine se répartissent en sept grands réservoirs : Grande Erg Occidental et Oriental, Fezzan, Désert Occidental d'Egypte, Tanezrouft, Niger et Tchad. Les courbes de niveau indiquent les zones d'égale pression dans les nappes artésiennes, où l'eau est en charge parce qu'elle est contenue entre des formations imperméables sus-jacentes et sous-jacentes. Les flèches montrent le sens d'écoulement dans les réservoirs ; ce mouvement est normalement lent et s'opère sur de longues distances ; ainsi, l'eau infiltrée à la périphérie du désert peut mettre des siècles à atteindre son exutoire. Outre ces nappes captives, le Sahara possède des stocks substantiels d'eau souterraine contenue dans des nappes phréatiques.

Surmontant cette série de grès, se trouve une série de calcaires et de marnes d'origine marine, qui date de la période où une grande partie du Sahara était recouverte par la mer. D'une épaisseur d'environ mille mètres, elle date du Crétacé supérieur et du Pléocène et forme une couche assez étanche. Au-dessus d'elle, se trouve la seconde formation aquifère importante : une série de grès du Miocène-Pliocène. Cette série, également d'une épaisseur de 1.000 mètres, s'appelle le *Continental Terminal* et représente la deuxième nappe aquifère du Sahara. Le troisième type de nappe aquifère est représenté par des dunes, des lits de rivières et d'autres formations superficielles qui datent du Pléistocène et du Quaternaire.

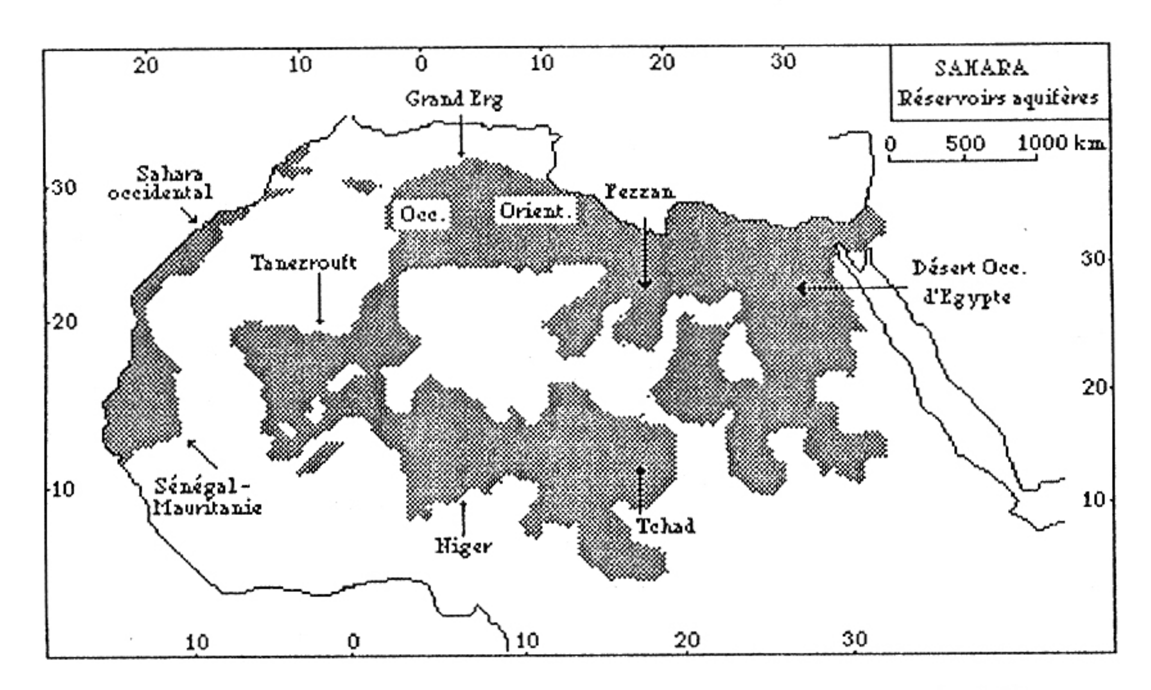


Fig. 2 : Les sept grands réservoirs du Sahara occupent la moitié du désert. A l'est, des réservoirs similaires (non figurés) s'étendent sous la moitié de la Péninsule arabique. A l'ouest, d'autres réservoirs identiques sont indiqués sur la côte atlantique.

L'eau occupe une nappe aquifère sous l'une ou l'autre de deux conditions bien distinctes. Si elle est recouverte d'une couche imperméable, elle se trouvera probablement sous pression et s'élévera hors de la nappe aquifère lorsque celle-ci sera percée par un puits. C'est la condition qualifiée d'artésienne ; le terme est utilisé aussi bien dans le cas où l'eau s'éléve suffisamment pour s'écouler au niveau du sol que dans le cas contraire. Une grande partie des eaux souterraines du Sahara se trouve sous pression artésienne (nappe captive).

Si l'eau d'une nappe aquifère ne se trouve pas emprisonnée sous une couche imperméable, on l'appelle nappe libre. Cette eau n'est pas sous pression et ne peut être extraite que par pompage ou écoulement par gravité à travers des galeries souterraines.

L'eau souterraine est rarement immobile dans une nappe aquifère. L'eau artésienne, en particulier, s'éloigne probablement à des distances considérables du point de recharge. Ce mouvement peut être attribué à la gravité. Au Sahara, l'évaporation est aussi un puissant mécanisme de mouvement vertical : elle opère comme une énorme pompe faisant baisser la pression de l'eau souterraine.

L'évaporation de l'eau de surface peut représenter un débit de plus de 10.000 mètres cubes/jour par kilomètre carré. L'effet est inférieur, bien sûr, sur l'eau souterraine. Au Sahara, cependant, l'évaporation continue à s'exercer de manière significative jusqu'à une profondeur de 20 mètres et même davantage. Si cette

évaporation souterraine ne représentait qu'un millième à un dix-millième de l'évaporation de surface (ce chiffre n'a qu'une valeur hypothétique par manque de données précises), elle constituerait néanmoins une perte de 3.000 mètres cubes/an par kilomètre-carré.

L'évaporation, qui est probablement responsable de la décharge la plus importante de la nappe aquifère, se fait dans de vastes dépressions, appelées «*Chotts*». Autrefois, sous des conditions climatiques plus normales, un *Chott* aurait été un

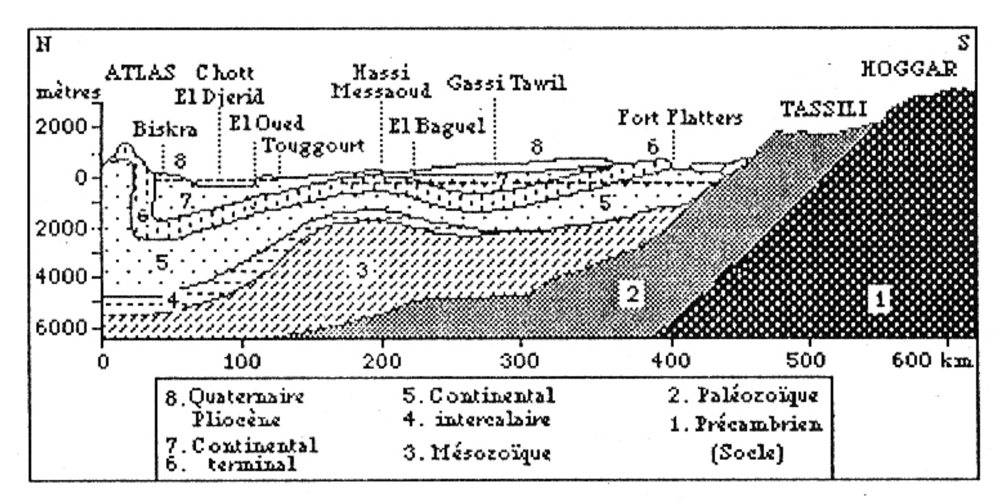


Fig. 3 : Profil géologique d'une coupe à travers le Grand Erg Oriental entre les chaînes de l'Atlas au nord et du Hoggar (Ahaggar) au sud. L'eau souterraine captive occupe les formations 5 et 7, et la non captive gît dans la formation 8 de dunes et alluvions.

lac alimenté aussi bien par la pluie que par les nappes aquifères artésiennes. Aujourd'hui, les *Chotts* sont à sec, sauf pendant l'époque des pluies.

A cet égard, apparaît l'intéresante possibilité de détecter la présence d'eau en utilisant des moyens zoologiques. Les experts qui ont étudié le criquet pèlerin disent que ces insectes ont besoin d'un milieu humide pour pondre et couver leurs oeufs. Au Sahara, on voit les criquets pèlerins pondre dans des zones qui semblent sèches. En fait, ils sont capables de détecter les sorties invisibles des nappes aquifères - les zones d'évaporation. Une étude détaillée des habitudes du criquet pèlerin en ce qui concerne la ponte, pourrait très vraisemblablement mener à la découverte de nouvelles sources d'eau souterraine accessible.

La question de l'alimentation naturelle doit être considérée sous deux aspects. L'un de ces aspects concerne l'alimentation actuelle ; l'autre, l'alimentation qui a eu lieu autrefois. L'alimentation actuelle se fait principalement en bordure du désert où, sur une distance relativement courte, la pluviosité augmente de 100 mm/an jusqu'à 1.000 mm/an et où l'eau des rivières s'infiltre dans la nappe aquifère. En ce qui concerne la récupération de l'eau, l'alimentation actuelle a un effet immédiat seulement aux endroits où les zones d'alimentation et d'exutoire sont voisines, ou là où la formation aquifère affleure la surface. Cette situation existe dans le Grand

ERE	PERIODE	EPOQUE	ANS AVANT LE PRESENT
CENOZOIQUE	QUATERNAIRE	RECENT	10.000 ans
		PLEISTOCENE	Millions d'ans
	TERTIAIRE	PLIOCENE	13
		MIOCENE	25
		OLIGOCENE	36
		EOCENE	58
		PALEOCENE	63
MESOZOIQUE	CRETACE		135
	JURASSIQUE		180
	TRIAS		230
PALEOZOIQUE	PERMIEN		280
	CARBONIFERE		345
	DEVONIEN		405
	SILURIEN		425
	ORDOVICIEN		500
	CAMBRIEN		600
ARCHEEN	PRECAMBRIEN		4.500

Fig. 4 : La relation chronologique des trois principales nappes aquifères apparaît dans cette table des périodes géologiques. La première occupe des grès du Crétacé reposant sur le Paléozoïque ou le Précambrien. La seconde réside dans les grès du Miocène et du Pliocène. La dernière gît dans les formations du Quaternaire.

PRINCIPAUX RESERVOIRS D'EAU SOUTER.	AIRE DU BASSIN (X 1000 KM2)	CAPACITE (MILLIONS M3)	RECHARGE NATURELLE (MILLIONS M3)	AIRE ARTESIENNE (X 1000 KM2)
GD. ERG OCCID.	330	1.500.000	400	180
GD. ERG ORIENT.	375	1.700.000	900	325
FEZZAN	175	400.000	60	25
DESERT OCC. D'EGYPTE	1.800	6.000.000	1.500	150
TCHAD	1.100	3.500.000	1.200	320
NIGER	525	1.800.000	300	160
TANEZROUFT	240	400.000	20	-
	4.545	15.300.000	4.380	1.160

Fig. 5 : Les grands réservoirs d'eau souterraine du Sahara

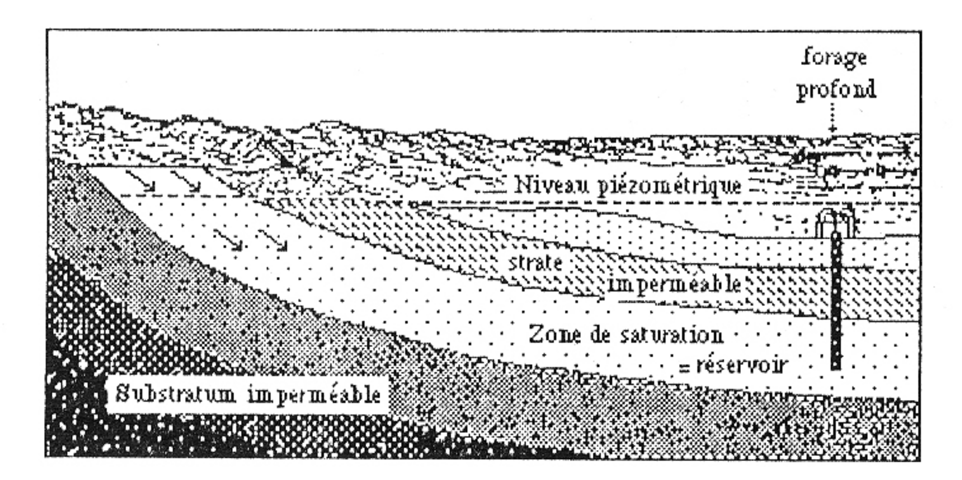


Fig. 6 : La condition artésienne de l'eau se produit quand la roche-magasin (zone de saturation) s'intercale entre deux formations imperméables. L'eau est donc captive et sous pression ; elle s'élèvera au-dessus du réservoir et, peut-être même au-dessus du sol, si un forage perfore le réservoir. Après que l'eau a pénétré dans le réservoir depuis une zone d'alimentation (recharge, à gauche), la pression artésienne croît avec la profondeur.

Erg Oriental et dans le bassin du Niger.

Dans tous les autres bassins, l'eau d'alimentation actuelle se déplace lentement à travers la nappe aquifère. La vitesse de ce mouvement n'est probablement pas plus d'un kilomètre par an ; à quelques endroits, elle ne dépasse pas un ou deux mètres par an ; c'est-à-dire que, dans la plupart des bassins, l'alimentation actuelle n'arrivera pas aux zones d'exutoire avant 15 siècles ou plus. Autrement dit, l'eau parvenant aujourd'hui aux exutoires provient de la pluie tombée entre la dernière période pluviale du Sahara et l'époque de l'Empire Romain.

Donc la question qui présente, aujourd'hui, le plus grand intérêt dans l'exploitation de l'eau souterraine du Sahara est de savoir quel était le mode d'alimentation des nappes, il y a plus de 2.000 ans. Etienne A. Bernard, de l'Université de Louvain, a entrepris l'examen de cette question en étudiant, sous trois aspects, les changements à long terme du mouvement de la terre autour du soleil. Ces aspects sont l'obliquité de l'orbite de la terre (l'angle entre le plan de l'orbite et le plan de l'Equateur) ; l'excentricité de l'orbite (sa déviation à partir d'un mouvement circulaire) ; et la position de la périhélie (le point sur l'orbite où la terre se rapproche le plus du soleil).

Les recherches de Bernard indiquent que les périodes de plus grande pluviosité au Sahara coïncidaient avec les périodes de grande obliquité et d'excentricité maximum et avec une périhélie qui avait lieu au moment de l'année où elle aurait eu l'effet de modérer aussi bien le climat hivernal qu'estival au Sahara. Il s'agit là des périodes inter-glaciaires : les périodes entre les glaciations principales. Pendant telles périodes, les calottes glaciaires continentales ont reculé quelque peu.

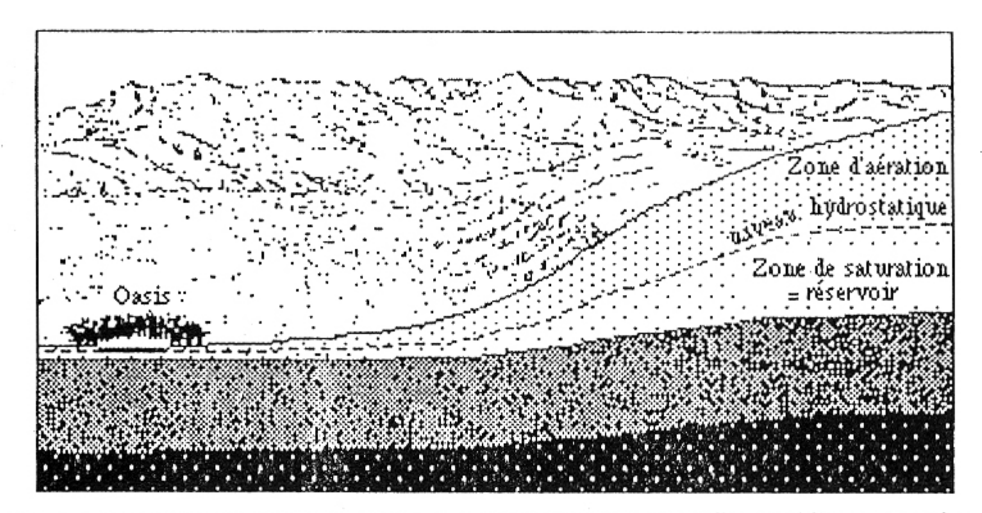


Fig. 7 : La condition de nappe phréatique d'une nappe aquifère est remplie quand l'eau souterraine n'est pas captive entre deux imperméables. Elle n'est donc pas sous pression et peut s'extraire seulement par pompage ou par écoulement gravitaire, à moins qu'elle n'affleure naturellement, comme le montre l'oasis à gauche.

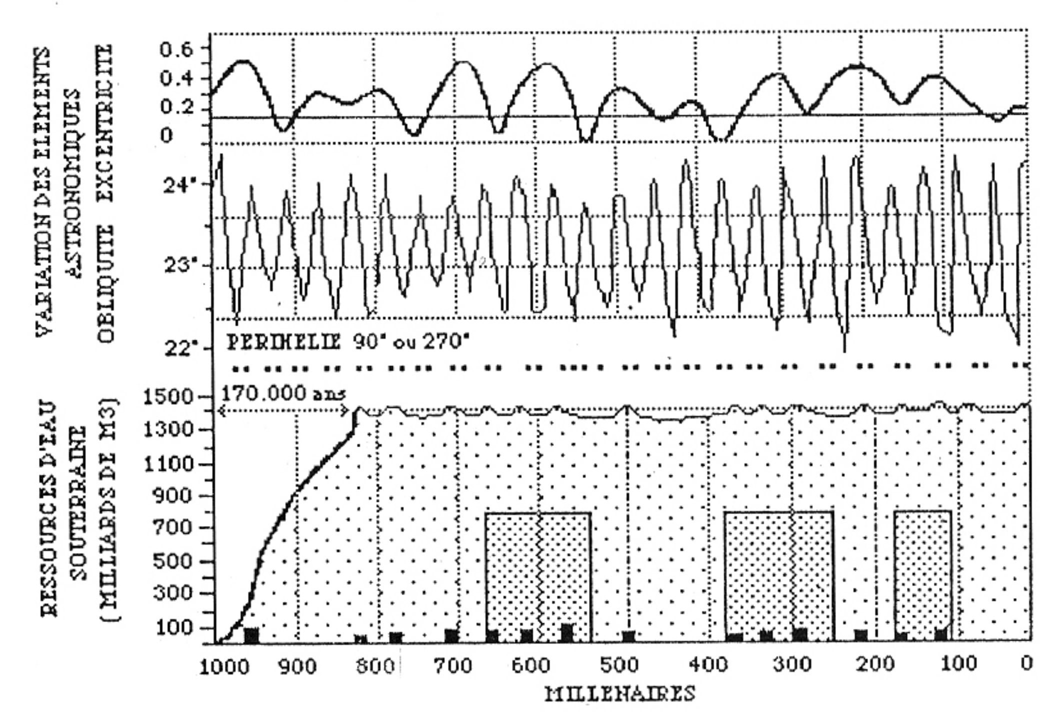


Fig. 8 : Les fluctuations de l'orbite terrestre paraissent liées aux changements de climat au Sahara. Les variations de l'excentricité, de l'obliquité et du périhélie durant le dernier million d'années figurent sur ce diagramme. Les pluviaux, ou périodes humides, coïcident avec une grande obliquité et excentricité, et avec un périhélie à 90° ou 270°. Le mode théorique de remplissage d'un grand réservoir aquifère et les fluctuations de son niveau hydrostatique en fonction des périodes sèches et humides sont représentées dans la courbe du bas. Les cadres plus sombres indiquent les périodes d'interglaciaires remarquables. Souvent, la nappe affleurait, formant de grands lacs.

Cette hypothèse renforce la théorie des géologues selon laquelle les périodes de moindre glaciation dans les latitudes supérieures correspondaient aux périodes de forte pluviosité estivale dans le Sahara - la pluviométrie annuelle atteignant alors 600 mm. De sorte que, pendant les périodes pluviales, qui ont totalisé environ 140.000 ans au cours du dernier million d'années de Pléistocène, l'alimentation des nappes aquifères du Sahara était beaucoup plus importante qu'aujourd'hui. Lorsque les précipitations dépassent 400 mm/an, les nappes aquifères sont en partie alimentées directement par ces pluies. De plus, au cours des périodes interglaciaires, elles recevaient par infiltration une grande quantité de l'eau de surface accumulée pendant la saison des pluies. De cette manière, les nappes aquifères se remplissaient petit à petit au point même d'affleurer la surface, formant ainsi des lacs immenses. En ce temps-là, le lac Tchad devint une vaste mer intérieure d'eau douce.

L'eau infiltrée s'accumula dans les roches-magasins en couches. Dans le cas des nappes libres et même, jusqu'à un certain point, dans les nappes captives, ces couches ont tendance à ne pas se mélanger. Il est donc possible d'établir l'âge de l'eau selon sa stratification.

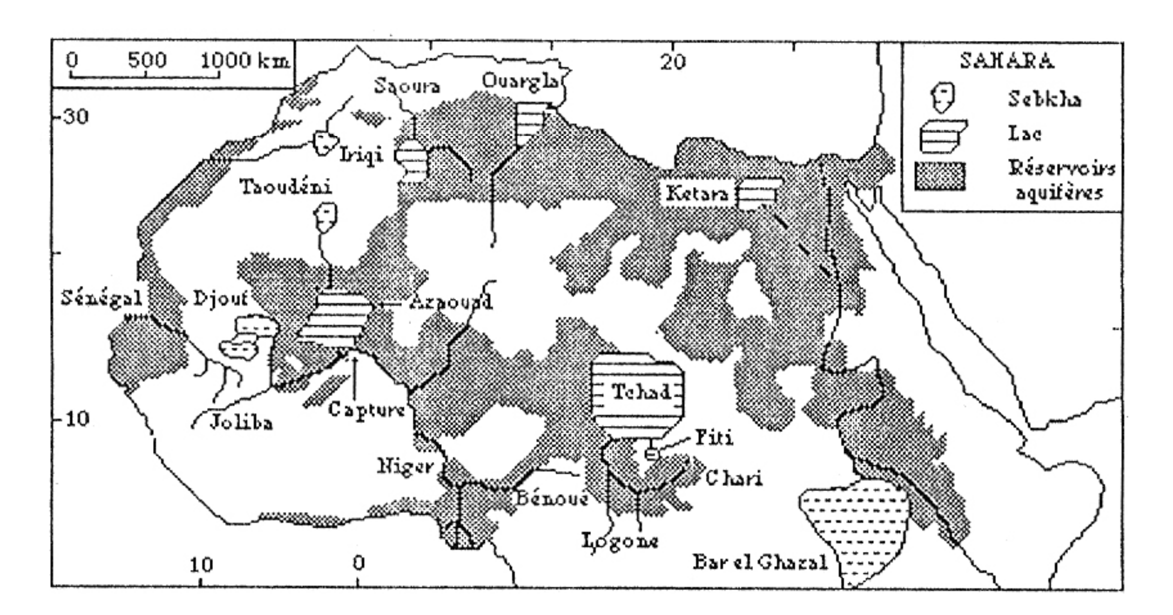


Fig. 9 : Aux temps néolithiques (-9000 à -4000 avant le présent), de grands lacs peu profonds et des *sebkhas* / étendues d'eau salée) occupèrent le Sahara par intermittence. Les lacs représentaient l'affleurement de l'eau souterraine des grands réservoirs, gonflés durant les périodes pluviales.

A cette fin, la technique des isotopes radioactifs a été récemment utilisée pour déterminer l'âge. Cette technique est basée sur le contenu de l'eau souterraine en Tritium, Carbone 14 ou isotopes naturels d'Uranium et de Thorium. La présence de Tritium naturel sert à assigner une date à l'eau souterraine récente, c'est-à-dire ayant moins de 100 ans, quoique le procédé ait été compliqué par le Tritium introduit

dans l'atmosphère depuis 1952 à la suite des essais de bombes à hydrogène. Ce Tritium a pénétré dans l'eau souterraine du Sahara à plusieurs reprises, ce qui permet de déterminer le cheminement de l'eau (traçage) et de lui assigner un âge (datation) dans le cas d'alimentation postérieure à 1952, mais qui complique la datation dans le cas d'une alimentation antérieure.

La technique par le Carbone 14 est utile lorsqu'il s'agit de dater une eau souterraine plus ancienne. Cependant, les résultats se sont avérés jusqu'à présent peu concluants, en partie à cause du manque de données adéquates et en partie parce que l'incertitude dans la détermination de l'âge peut varier de 1.300 à 5.700 ans, étant donné la faible teneur en Carbone de l'eau du *Continental Intercalaire*. Les sources de Carbone sont les carbonates dissous, l'acide carbonique de l'air et le Carbone végétal provenant de la décomposition des matières organiques du sol. L'eau la plus ancienne qui ait été analysée jusqu'à présent a 24.000 ans ; elle se trouve dans le Désert Occidental de l'Egypte.

Toute étude de mise en valeur de l'eau souterraine du Sahara devrait commencer par une évaluation de sa consommation actuelle. Le niveau de consommation semble être de 2.000 millions de mètres cubes/an environ. Seul un pourcentage réduit sert à l'alimentation en eau des communautés. Dans ce domaine, les besoins pourraient être satisfaits sans difficulté même si la population augmentait de 2% par an. De même les besoins en eau pour l'abreuvement du bétail - une nécessité pour la population nomade du désert - ne devraient pas non plus présenter de problème. Les seules difficultés seraient la création d'un réseau de puits adéquat et l'éducation des nomades dont l'animosité entre clans et tribus amène à la destruction des puits respectifs. Même l'expansion de l'industrie pétrolière ne risque pas d'entamer sérieusement les ressources d'eau souterraine du désert.

La plus grande partie de l'eau souterraine utilisée sert à l'irrigation. La demande d'eau pour l'irrigation représente déjà de lourdes charges sur les ressources de certaines zones et risque de faire de même en d'autres endroits. Cette situation peut être attribuée en grande partie aux méthodes gaspilleuses et inefficaces d'irrigation pratiquées dans la plupart des oasis. Ceci justifie pleinement le raisonnement préconisant l'introduction d'un système rationnel d'agriculture et d'irrigation avant de développer de nouvelles ressources en eau souterraine ou d'agrandir les oasis.

Avec le système actuel, les besoins en eau pour l'irrigation s'élèvent à environ 1 litre/seconde par hectare. Bien exploitées, les traditionnelles cultures superposées en trois couches - des légumes poussant sous les arbres fruitiers, qui poussent eux-mêmes sous un parasol de palmiers - pourraient être irriguées avec beaucoup moins d'eau.

Parallèlement au problème de l'amélioration des systèmes d'irrigation se pose le problème du contrôle de la salinité du sol des oasis. Même l'eau souterraine douce contient du sel ; un puits artésien d'un débit de 20 litres d'eau par seconde peut produire plus de 600 tonnes métriques de sel par an. A peu près la moitié de ce sel reste dans le sol ; l'autre moitié est assimilée par les plantes ou réintègre la nappe

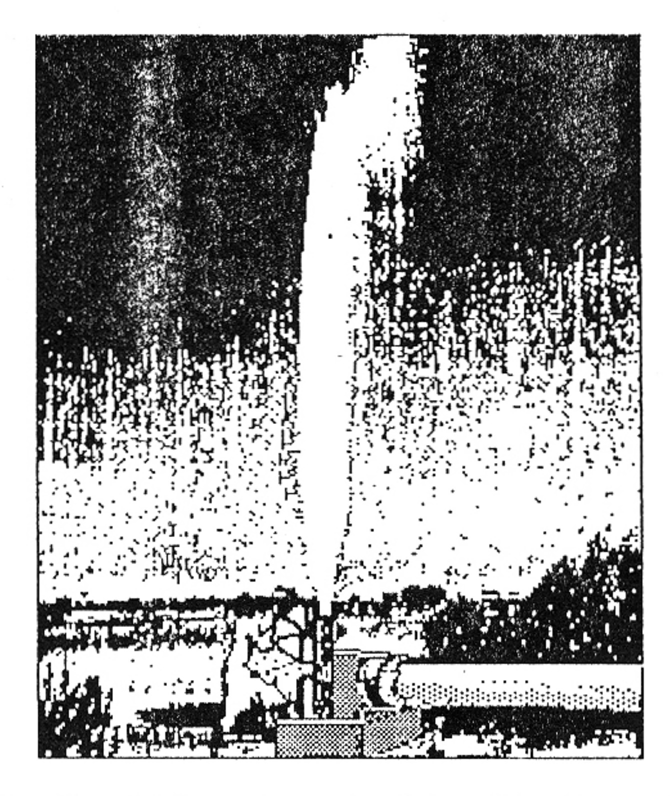


Fig. 10 : Un puits artésien projette l'eau très haut au-dessus du désert. Chaque forage, profond de plusieurs centaines de mètres traverse des couches imperméables et pénétre dans les grès aquifères pour produire l'eau qui fertilise le Sahara.

phréatique. En outre, l'évaporation de l'eau près de la surface augmente la concentration en sel.

De telles circonstances donnent parfois lieu dans les oasis à un cycle difficile à rompre. Une oasis a une nappe phréatique peu pronfonde où la concentration de sel augmente pour deux raisons : d'une part l'évaporation et de l'autre la réalimentation par l'eau d'irrigation en excès. La nappe phréatique est aussi réalimentée régulièrement par le système étendu de canaux dans l'oasis et quelquefois aussi par les pertes des puits artésiens. De telle sorte, la nappe remonte continuellement jusqu'à la surface ou près d'elle dans les zones basses. Dans de telles conditions marécageuses, l'évaporation agit avec le plus d'efficacité, augmentant la concentration de sel dans l'eau et dans le sol. Pour laver le sol salé, une plus grande quantité d'eau d'irrigation est nécessaire, et donc le cycle recommence. Le contrôle du niveau de salinité nécessite le contrôle du niveau de la nappe phréatique, l'entretien d'un système de drainage et le contrôle de l'écoulement des puits artésiens ; en un mot, l'introduction d'un système rationnel d'irrigation.

Un autre problème qui devrait être pris en considération dans le développement du Sahara est le fait que, en conditions désertiques, l'équilibre entre la recharge et

la décharge de l'eau souterraine est délicat. Le taux de réalimentation qui est généralement assez bas peut être facilement dépassé par des extractions trop concentrées. Quand cela a lieu, l'eau souterraine s'épuise à la manière d'une mine. L'exploitation à caractère minier de l'eau souterraine du Sahara est évidemment une matière à controverse.

Cette préoccupation explique la conviction générale qu'il est important, dans le Sahara, de maintenir la pression artésienne à un niveau assez élevé pour assurer l'écoulement de l'eau au niveau du sol sans la pomper. Les arguments principaux sont que les sources d'énergie sont trop rares dans le Sahara pour justifier le recours à un pompage superflu et que la pression artésienne représente un équilibre naturel entre la recharge et la décharge. Selon ce raisonnement, une diminution excessive de la pression veut dire la sur-exploitation et l'épuisement de l'eau souterraine, seule ressource en eau du Sahara.

Un point de vue plus moderne, que je partage énergiquement, est qu'il vaudrait mieux consumer rapidement la pression artésienne du forage et ensuite extraire l'eau par pompage. Cette technique a l'avantage d'éliminer les pertes par évaporation et par les éxutoires naturels. En effet, elle met un fausset sur le puits, ce qui permet le contrôle de toute extraction d'eau. Cette thèse a été fortement appuyée par la découverte récente du pétrole dans le Sahara, qui pourra fournir en abondance l'énergie nécessaire pour pomper l'eau.

Prenons le cas où le niveau piézométrique d'une nappe captive sous pression artésienne de dix mètres au-dessus du sol (c'est-à-dire que la pression est suffisante pour faire monter l'eau jusqu'à cette hauteur), est à baisser délibérément jusqu'à 40 mètres sous terre, profondeur limite pour un pompage économique, soit une baisse globale de 50 mètres. L'évaporation seule pourrait être responsable d'une baisse maximum de 30 mètres, si la pression artésienne n'était pas diminuée à dessein. Les autres vingt mètres représenteraient un épuisement des ressources, en supposant qu'il n'existe aucun exutoire naturel pour abaisser le niveau.

Ici, toutefois, une autre considération intervient. L'eau sous pression artésienne jaillit de la nappe captive beaucoup plus rapidement qu'elle n'émergerait d'une nappe libre, car la pression artésienne contribue à son expulsion. Donc, en retirant une certaine quantité d'eau d'une nappe libre, la baisse de niveau est beaucoup moins importante que si cette même eau était retirée d'une nappe captive.

Il est clair que la substitution délibérée de l'écoulement artésien par le pompage peut augmenter la quantité d'eau utilisable. Dans la mesure où les nappes aquifères sont en cours d'épuisement, l'écoulement souterrain des eaux provenant des vastes régions du désert qui resteront désertiques servira à maintenir l'approvisionnement en eau des zones favorables pour le pompage. Ceci sera accompli seulement si chaque opération est bien dirigée et coordonnée dans un plan complet basé sur une carte détaillée de la structure de chaque nappe aquifère. La République Arabe Unie est prête à essayer cette technique dans la Nouvelle Vallée du Désert Occidental et a demandé une aide financière au Programme des Nations Unies pour le Dévelop-

pement et l'assistance technique de l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture.

L'eau souterraine est la clé de toute possibilité de développement dans le Sahara. Tout développement qui voudrait être bien planifié et exécuté rationnellement devrait être précédé par une étude des ressources en eau souterraine à l'échelle du Sahara tout entier. Une telle étude devrait tenir compte de la distribution géographique de l'eau et de la nécessité d'assurer un traitement équitable à ses usagers sans tenir compte des frontières politiques.

Plusieurs éléments seraient nécessaires pour une telle étude. Des renseignements devraient être fournis par chaque pays ayant une partie du Sahara sur leur territoire. En plus de l'étude des ressources en eau souterraine, il faudrait examiner les besoins en eau, les plans de mise en valeur souhaitable, la technologie d'extraction de l'eau et l'organisation nécessaire à l'exécution des plans. Les résultats de cette étude seraient probablement publiés. Ce rapport constituerait la première évaluation officielle de la situation intégrale de l'eau souterraine dans le Sahara (Cet article est, du reste, une première tentative dans ce sens).

Quelques difficultés empêchent la réalisation de ces objectifs. Tout d'abord, l'investigation des ressources en eau souterraine est très coûteuse, surtout dans le Sahara. De plus, presque tous les pays intéressés ont des dificultés économiques et leurs priorités en matière de développement visent encore des régions éloignées de leurs zones sahariennes.

A la lumière de ces difficultés, il serait sage de faire effectuer une étude par un comité international représentant les pays de la région, sous l'égide et avec l'assistance technique et financière des Nations Unies et peut-être d'un groupe d'autres pays. Les Nations Unies et plusieurs de ses agences spécialisées essaient déjà de résoudre les problèmes les plus urgents au Tchad, au Niger, au Nigeria, dans la République Arabe Unie et au Soudan. Ces activités sont nécessaires et utiles, mais n'abordent le problème du Sahara que de façon fragmentaire. Ce problème doit être affronté à l'échelle naturelle du Sahara et sur une base internationale qui utiliserait des techniques modernes de développement pour faire de l'eau souterraine du désert une ressource dont bénéficieraient tous les pays intéressés.

BIBLIOGRAPHIE

(Maintenue en version originale pour faciliter la recherche)

James R. JONES, *Brief Résumé of Groundwater Conditions in Libya.* U.S.G.S. Department of the Interior, 1960.

UNESCO, *A Review of the Natural Ressources of the African Continent*, 1963.

LE DIALOGUE DES CULTURES : LES LEÇONS DE LA PRÉSENCE DES SAGESSES JUIVE ET MUSULMANE A DES MOMENTS PRIVILIGIÉS DE L'HISTOIRE

Haïm Zafrani

Propos liminaires :

Nous avons affirmé, ici-même et ailleurs - nos travaux des trente dernières années en témoignent - la présence des sagesses du Judaïsme et de l'Islam, au Moyen-Age et jusqu'aux temps modernes, en Orient et en Occident musulmans, en Andalous et au Maghreb plus spécialement. Nous nous sommes proposé, tout au long de nos études et recherches, de réaliser à la fois une analyse raisonnée des situations et une synthèse équilibrée des phénomènes, de donner, de l'espace que nous décrivons, une image vraie, marquée du sceau de l'authenticité du document, de l'objectivité de son interprétation, de l'exigence de réserve et de discrétion aussi, afin de servir la science et la conscience historiques, la mémoire collective et un patrimoine culturel qui nous est si cher, à mille égards. Cela, nous l'avons fait avec le projet d'une quête des lieux de dialogue, de rencontres des hommes et des idées, d'espaces de convergence, ou de compromis tout au moins, entre groupes confessionnels, entre cultures et civilisations qui sont autant d'espaces, de fidèlités (fidèlités multiples), de liberté et d'universalisme.

Nous avons construit à cette fin, des modèles, tracé des contours d'espaces où Juifs et Musulmans pouvaient exercer le mieux et librement des activités diverses ou communes : espaces socio-économique, linguistique et littéraire, philosophique et théologique, mystique et kabbalistique, juridique et décisionnaire, folklorique, dialectal et populaire.

Le programme de la présente session de l'Académie* est, apparemment, étranger à nos préoccupations et ne semble concerner qu'une brûlante actualité. Ses aspects sont cependant divers et multiples et le bureau de notre Académie le conçoit ainsi. Saisissant la liberté qui nous est conférée quant au choix du sujet à débattre, nous nous sommes réfugié dans le passé, un domaine (un créneau) de la recherche où nous poursuivons notre apprentissage depuis plus de trois décennies, nous recommandant de ce conseil de Paul Valéry : «*Fais ce que tu fais le mieux. Mais que s'emploie ici ce que tu as d'intelligence... Prends garde ! Ce n'est pas toujours ce qui te fait le plus envie de faire...*» (Cahiers II, Pléiade 1974, p. 1056) ; me référant

(*) Session de l'Académie du Royaume du Maroc, réunie en mai 1993 à Casablanca. Thème étudié : «*le savoir et la technologie*».

aussi à cette réflexion de Julien Green : «*les yeux du souvenir jettent sur le passé un regard plus aigu que les yeux de chair sur le présent*». (Autobiographie, Terre lointaine, Oeuvres complètes V, Pléiade, p. 1124).

C'est donc une perspective historique remontant très loin dans le temps et appuyée sur l'analyse de quelques textes, que je vous propose, l'intitulant : «*Dialogue des cultures : les leçons de la présence des sagesses juive et musulmane à des moments privilégiés de l'histoire*». Notre contribution attestera essentiellement aujourd'hui, à l'occasion de nos débats, et à nouveau, de ce dialogue des idées et des cultures, y apportant un supplément d'information, inédit à notre connaissance, le précisant et l'affinant en quelque sorte, par une analyse du concept même de sagesse et des lieux de sagesse, nous fondant sur le collationnement d'écrits parallèles juifs et musulmans, scrutant les profondeurs des textes porteurs de cultures, de civilisation et, de sagesse en l'occurence, démontant les mécanismes de la pensée, de leurs auteurs pour découvrir des analogies et les éléments d'une symbiose comme on n'en a jamais connu de pareille durant plus d'un millénaire et demi de vie juive en terre chrétienne, sauf en quelques brèves périodes de l'histoire d'une Espagne héritière de civilisation arabe quand quelques uns de ses monarques se proclamaient «rois des trois religions»[1]

C'est un bref sommaire de l'abondante matière recueillie pour traiter ce sujet que nous nous proposons d'exposer devant vous aujourd'hui, un fugitif aperçu d'un travail qui, nous l'espérons, pourra être mené à son terme et présenté (soumis), dans sa totalité, à la sagesse et à l'indulgente appréciation de l'Académie. On en examinera successivement les points suivants : les écrits sapientiaux et les racines anciennes et orientales de la sagesse biblique, le Judaïsme et l'Islam face à l'hellénisme, quelques lieux de sagesse juive et musulmane après l'avènement de l'Islam, plus spécialement l'espace philosophique et théologique avec quelques protagonistes juifs et musulmans, et l'on conclura par une réflexion sur quelques leçons de la sagesse du passé susceptibles de concerner l'actualité.

Les écrits sapientiaux et les racines anciennes et orientales de la sagesse biblique[2]

Le dialogue des idées et des cultures qui est au centre de nos préoccupations plonge ses racines dans un passé lointain, celui de la littérature sapientiale biblique, représentée par les livres des Proverbes, de Job, de l'Ecclésiaste et les chapitres sapientiaux des Psaumes.

L'idée professée par l'école qui régna sur la critique biblique dès le début du 19e siècle est que la place historique de cette littérature se situe après les livres prophétiques, plus exactement après Ezéchiel. Cette école se fonde sur l'évolution de la doctrine de la rétribution, perçue comme collective dans le Pentateuque et les Prophètes. Celle-ci apparait pour la première fois avec un caractère individuel dans un chapitre tardif de Jérémie, prenant un tournant décisif dans ce sens dans le livre d'Ezechiel ; la rétribution individuelle est la règle dans les livres des Proverbes et des Psaumes et fait l'objet de vives discussions dans le livre de Job : les amis de Job s'y accrochent, tandis que lui-même la refute et la combat...

La littérature prophétique a bien précédé les écrits sapientiaux ; mais il est incontestable que des maximes sapientiales populaires (paraboles, proverbes, allégories etc...) étaient connues en Israël depuis les temps plus anciens, cependant que la littérature sapientiale elle-même ne s'est véritablement formée (cristallisée, constituée) qu'à une période plus récente, soit celle du deuxième temple de Jérusalem (durant les cinq siècles qui précédent l'ère chrétienne).

C'est durant les dernières décennies du 19e siècle et le début du 20e, quand furent découverts et publiés les livres sapientiaux égyptiens et babyloniens que les contacts de ces derniers avec la littérature sapientiale biblique furent révélés. Les recherches entreprises sur ces textes montrèrent les analogies que présentent les mythologies cosmogoniques babylonniennes et bibliques, d'une part, et contribuèrent, d'autre part, à mieux comprendre les chapitres sapientiaux des Psaumes et le livre des Proverbes. En 1924, l'égyptologue Adolphe Erman établit un remarquable parallélisme entre le livre des Proverbes et l'écrit sapiential d'Amenemapt, publié par Budge en 1923.[3]

Le texte biblique ne lie pas le sort de la sagesse israëlite (d'Israël) a celui de l'Egypte ou de Babel ; il le fait délibérément avec les *Bene qedem* (ce que Saadya traduit par *Ahl-Ash-Sharq* ou *Banu al-Zaman al-qadim* «les peuples d'Orient, les fils des temps anciens», avec les tribus d'Edom d'Ismaël et d'Aram. C'est seulement dans I Rois V, 10 qu'il est fait référence à la Sagesse d'Egypte «à côté de la sagesse des fils de l'Orient».

Des liens de parenté entre la poésie biblique, forme d'expression par excellence de la sagesse avec la parabole, l'allégorie de l'énigme, (voir Ps. 78,2 et *passim*) et la poésie dite antique témoignent la légende de Balaam et les compositions qui lui sont attribuées (Nombres XXIII, 7, 18 ; XXIV, 3, 15, 20, 23) ; Job, XXVII, 1 XXIX, 1 etc...

La tradition biblique a donc gardé outre une contrepartie thoranique et une superstructure salomonique, le souvenir vivant de ces liens entre la sagesse d'Israël et l'espace culturel des «peuples d'Orient» retenant aussi les influences de la sagesse égyptienne, cananéenne (la *prabole de Yotam*[4] est vraisemblablement cananéenne), mais le fond de cette sagesse est un fond sémitique commun ancien dont elle a également hérité un patrimoine juridique important (outre l'espace linguistique)... Quoi qu'il en soit, avant même de se constituer en peuple et nation, les tribus d'Israël vivaient déjà en intimité (en association intime) avec la Mésopotamie, l'Egypte et les autres peuples d'Orient.

Le caractère supra-historique de la Sagesse

Le caractère humain général de la sagesse, on avait coutume de le considérer comme le fruit de l'universalisme prophétique. Aujourd'hui, on a plutôt tendance à l'expliquer par l'influence de la littérature sapientiale orientale antique, celle-ci aspirant à se libérer des limites étroites du cadre national de la religion populaire pour s'élever au rang d'une croyance (foi) commune, générale qui se réfère à l'ensemble de l'humanité, rejetant tout particularisme tribal (ou national).

Cette aspiration n'exclut, du reste pas le fait que le fond éthique israëlite (biblique) ait un caractère spécifique, celui relatif, entre autres, aux preceptes du repos hebdomadaire (le shabbat) et de la lutte contre le polythéisme, considérée par les prophètes comme une lutte contre l'ignorance, à l'idée de l'Alliance de Dieu avec Israël, sur le Mont Sinaï, précédée elle-même de l'alliance de Dieu avec l'humanité, une idée universaliste par excellence, l'alliance avec Adam, avec Noë, avec la patriarche Abraham, père d'une multitude de nations.

Ce phénomène s'explique ainsi : la sagesse biblique est une branche de la création humaine rattachée à un tronc commun qui plonge ses racines dans un fond sémitique et oriental très ancien, une branche certes indépendante de la parole prophétique et thoranique, mais elle lui est parallèle, outre qu'elle se trouve pénétrée par l'idée du Dieu unique qui en a fait la création monothéistique par excellence.[5]

La présence juive dans la Presqu'île arabique.

Rappelons, de quelques mots, la présence juive dans la Presqu'île arabique avant l'Islam. Nous consacrons une étude substantielle à ce thème dans notre contribution à l'ouvrage collectif à paraître aux Editions Fayard, intitulé *Histoire des Arabes*, sous la direction de MM. A. Miquel et D. Chevalier. Nous y évoquons les relations des pays d'Israël et de Judée avec l'Arabie, aux temps bibliques des Rois et des Prophètes,[6] l'histoire des premiers établissements juifs dans le désert arabique, les problèmes de civilisation,[7] de société, d'économie et de culture aussi, avec la poésie juive du Hedjaz, celle de Samaw'al Ibn Adiya plus spécialement, la sagesse qui s'y exprime, une sagesse qui se réfère, certes, aux traditions bibliques ancestrales, mais qui atteste, prioritairement, des us et coutumes locales, de l'environnement culturel arabique.[8]

La rencontre du judaïsme et de l'Islam avec l'hellénisme

Le judaïsme antique face à la sagesse et à la langue grecques.

La rencontre du judaïsme et de l'hellénisme ne commence véritablement qu'au quatrième siècle avant notre ère avec les conquêtes d'Alexandre. Quelques textes bibliques parlent de Yavan «Grèce» et une notice d'Hérodote, retenue par Flavius Josèphe (Antiquités 2,252), semble faire référence à une scène de la vie juive, (la circoncision en l'occurence). Mais c'est avec Alexandre que les Juifs se trouvent dans la mouvance grecque. Dans une légende conservée par le même Flavius Josèphe (*Ibid.* 326-339), il incarne le rôle protecteur de la *Torah* et de Jérusalem qu'il visita, le Grand Prêtre le recevant aux portes de la ville sainte. On connait l'histoire de la traduction grecque de la Bible, la version dite des Septante, l'aventure de l'hellénisation de la Palestine ancienne et de l'appartenance à la communauté des «Hellènes», ses influences multiples et diverses sur la vie des gens, sur les langues locales (l'hébreu et l'araméen) et leurs littératures, l'intégration, notamment, par la *Mishnah*, le Talmud et l'*Aggadah* d'une terminologie technique, voire d'une mythologie utilisant les symboles, les allègories, les paraboles et les proverbes grecs et les ethnecisant. On connait l'expérience d'une acculturation diasporique à Alexandrie avec Philon et tant d'autres.[9] Mais on connait aussi l'anathème, prononcé contre la sagesse grecque, par les docteurs de la loi qui, tout en bannissant

les sciences et notamment la philosophie, épargnaient l'apprentissage de la langue et son usage comme instrument de traduction et d'exégèse, voire comme divertissement, Ainsi la lecture d'Homère est plus tolérée que celle des écrits pseudépigraphiques ou deutérocanoniques comme l'Ecclésiastique dit le Siracide, par exemple, dont l'auteur est le juif Yeshura Ben Sira (2e siècle avant notre ère).(10)

Un phénomène remarquable : l'hellénisation de la pensée juive par la médiation de l'Islam

On a relevé, avec justesse, l'un des phénomènes les plus marquants de la symbiose judéo-arabe, en matière de philosophie notamment, à savoir l'irruption de la science et des méthodes de pensées grecques dans l'univers juif, par le truchement de la littérature arabe, l'hellénisation de la pensée juive par l'Islam. On a analysé avec justesse le processus de cette médiatisation. Le phénomène est d'autant plus surprenant que bon nombre de Juifs de la Diaspora entretenaient des relations étroites et parfois fécondes avec le monde gréco-latin. Mais l'exemple de Philon n'avait pas marqué de façon notable la culture juive, et les innombrables traces de langue et de civilisation grecques qu'on trouve dans la littérature talmudique et midrashique ne révèlent qu'une influence mineure sur la vie et la pensée juives. Notons brièvement que cette attitude de refus pourrait s'expliquer par la répulsion que les Juifs éprouvaient foncièrement pour le monde païen, par la réaction d'auto-défense que leur monothéisme intransigeant leur dictait en vue de la sauvegarde de leur identité religieuse contre les tentations du paganisme représenté par la civilisation greco-latine. Un comportement plus conciliant à l'égard de la «sagesse» grecque ne devint possible qu'après les conquêtes de l'idée monothéiste sous la forme du christianisme, et principalement de l'Islam, moins sujet à caution quant à la doctrine unitaire de la Divinité.

Le Judaïsme passa l'épreuve de l'«hellénisation» avec succès. Le mouvement intellectualiste juif emboîtait le pas au mouvement intellectualiste musulman, et l'apparition de la pensée philosophique juive fut le résultat des contacts féconds avec la pensée philosophique musulmane. Cependant tout en suivant le même itinéraire intellectuel, tout en adoptant les données les plus avancées des nouvelles sciences, le Judaïsme conserva à l'égard de l'Islam, une attitude d'indépendance sur les questions fondamentales de la religion, ce qui explique que les grandes œuvres des théologiens et philosophes juifs des Xe, XIe et XIIe siècles soient demeurées les classiques du Judaïsme orthodoxe, en dépit de la polémique, des controverses et des réserves profondes dont certaines d'entre elles furent l'objet, *le Guide* de Maïmonide, notamment.

L'avènement de l'Islam, les Arabes et la Grèce.

Les conquêtes arabes entre 632 et 711 créent, en Méditerranée orientale, un immense espace qui réunit, au sein du califat et sous la bannière islamique des peuples précédemment soumis à l'empire de Perse et de Byzance et cultivant une civilisation à base araméenne et gréco-latine,

Dans ce vaste espace, pouvaient se développer les conditions favorables à une vie économique, culturelle et spirituelle d'une très grande fécondité. Ce nouvel univers

connut aussi, très rapidement, par ses contacts avec la culture grecque, un processus d'hellénisation, une épreuve que le monde arabe a passée avec succès, et le Judaïsme à sa suite, comme nous venons de le montrer, par le truchement, très précisément de la langue et de la culture arabes qu'il a sans aucun complexe, immédiatement adoptées, les mettant au service de sa propre culture, de sa création littéraire et scientifique.

On qualifie habituellement d'hellénistique, du point de vue historique, la période d'hellénisme qui va d'Alexandre le Grand à l'Empereur Auguste, de l'établissement de l'Empire macédonien à son remplacement par celui de Rome.(11) Cependant, en termes de culture et de civilisation, l'hellénisme affecta une période plus longue qui s'étendit jusqu'au VII^e^ siècle de notre ère, quand l'étude du grec disparut de l'Europe latine et quand les pays d'Orient et de la Méditerranée méridionale furent conquis par l'Islam qui y fit régner, tout naturellement la civilisation et la langue arabes. L'hellénisme trouva précisément refuge dans ces nouvelles langue et civilisation qui désormais, y remplacèrent la langue et la culture grecques durant les siècles dits de l'Age d'Or arabo-musulman. Un nombre considérable d'auteurs grecs traduits en arabe devenaient, au sein de l'Islam, la substance, la base d'une nouvelle civilisation.

Les résultats de la connaissance des auteurs grecs, et des activités scientifiques auxquelles elle donna naissance, furent, par la suite, disponibles et transmis à l'Europe latine par le truchement de l'hébreu, de l'espagnol (ou d'autres langues romanes), contribuant considérablement au développement de la culture des sciences et des techniques en Europe du XII^e^ et du XIII^e^ siècles.

Notons que, si les auteurs musulmans eux-mêmes n'utilisaient pas directement la langue grecque, les Chrétiens, les Syriens, les Persans et les Juifs firent pour eux les travaux de traduction, si bien que la totalité du *corpus* des sciences grecques existant (disponible) à l'époque de la conquête musulmane, devint accessible et immédiatement utilisable en langue arabe,

L'exemple le plus illustre de ces traducteurs est Hunayn Ibn Ishaq, un chrétien nestorien mort en 873, qui rédigea un volumineux traité dans lequel il recensa cent-vingt-neuf ouvrages de Galien qu'il traduisit en arabe et (partiellement) en syriaque.

S.D. Goitein signale(12) qu'il eut la chance de trouver parmi les trésors de la *Genizah* du Caire (dépôt documentaire d'une inestimable valeur, découvert dans une synagogue du Caire à la fin du siècle dernier) l'inventaire de la bibliothèque d'un médecin juif du Vieux Caire, vendue aux enchères en novembre 1190, soit trois-cents ans après la mort d'Ishaq Ibn Hunayn, Comme en témoigne l'édition que fit de cet inventaire l'historien islamologue et arabisant D.Z.H. Baneth.(13) Cette bibliothèque contenait trente-sept écrits de Galien en traduction arabe, bien évidemment.

Rappelons la dette contractée par Maïmonide à l'égard de Galien, en matière médicale, cependant qu'il crut nécessaire de réfuter ses idées philosophiques, arguant du fait que l'irrésistible autorité de Galien en tant que médecin risquait d'entraîner ceux qui étudient son œuvre médicale à accepter aussi sa philosophie.(14)

L'ethnicisation arabe de la sagesse grecque et son actualisation nous conduisent

à penser au caractère universaliste du message islamique originel qui les explique, partiellement tout au moins.

Cet universalisme, on le perçoit dans la personnalité du prophète qui, familier des échanges internationaux des voyages caravaniers, des expériences commerciales, connaissait des peuples et des gens qui pratiquaient quatre ou cinq religions différentes et parlaient autant de langues. Le message céleste divin, des religions monothéistes de son temps, il le porta à ses compatriotes arabes dans leur langue d'expression habituelle, se considérant lui-même comme le *sceau*, le dernier des messagers de Dieu unique, après les patriarches et les prophètes d'Israël, après le Christ et les derniers prédicateurs de vérité et de justice envoyés aux peuples d'Arabie.(15)

D'autres raisons expliquent l'ardeur des savants et lettrés musulmans à faire plus ample connaissance avec la philosophie, la sagesse de la Grèce. L'islam se trouva confronté à des questions théologiques d'importance capitale et qui donnèrent lieu à de vives polémiques, à des controverses qu'on allait combattre désormais avec les moyens que pouvaient offrir la logique et la dialectique de la sagesse grecque. On assistait alors à la naissance d'une schcolastique musulmane qui, un peu plus tard, devait servir d'exemple à son homologue juive qui, à son tour, la mit au service d'une théologie, voire d'une spiritualité renouvelées par des exégèses inédites et originales des Ecritures saintes et des sources talmudiques et midrashiques.

Les emprunts à l'arsenal philosophique grec, ne se limitaient pas cependant à ces techniques de lutte dans les disputes théologiques. Depuis que Philon, le philosophe juif d'Alexandrie, avait entrepris de réconcilier la parole révélée et la foi avec la raison, les Ecritures Saintes hébraïques avec le rationalisme grec, plusieurs siècles étaient passés. La théologie chrétienne avait évolué entre temps, développant les mêmes spéculations, les mêmes arguments. L'Islam, à son tour, et le Judaïsme à sa suite, pouvaient, sans prendre de gros risques d'hétérodoxie et d'hérésie, formuler leur *credo* en termes de philosophie. Davantage encore, les penseurs musulmans et juifs entreprirent, pour elle-même, l'étude, pour ainsi dire désintéressée, des problèmes de l'éthique et de la métaphysique.

Les sages juifs et musulmans pouvaient parfaitement être docteurs de la loi, détenteurs de la science religieuse, gardiens et légataires des traditions ancestrales d'une part, et d'autre part, cultiver les sciences profanes, la sagesse grecque en l'occurrence.

Nous pensons ici à deux itinéraires intellectuels exemplaires de l'Age d'Or hispano-maghrebin, ceux d'Averroès et de Maïmonide, que nous avons eu, du reste, l'occasion de décrire plus substantiellement ailleurs.(16)

Averroès et Maïmonide, deux fils de Cordoue, sont les produits d'une même civilisation, d'une société symbiotique, d'une culture qui avait atteint, à l'époque, un très haut degré de raffinement et qui était à son apogée. Ce sont deux maîtres de la science juridique, deux médecins et deux philosophes. Ce sont aussi deux contemporains. Le premier, Maïmonide, a vécu entre 1134 et 1204 ; le second, Averroès, entre 1126 et 1198, donc sous le même régime instauré par la dynastie almohade.

Averroès exerça les fonctions de *qadi* et grand *qadi (qâdi al qudât)*, fonction éminemment religieuse dans la société musulmane, en rapport étroit avec la connaissance de la loi révélée, de ses développements théologiques et ses prolongements juridiques et jurisprudentiels.

Il fut, d'autre part un philosophe, et à ce titre, il reçut du sultan la mission d'expliquer Aristote. A ces deux charges spirituelles et intellectuelles, pour ainsi dire, il convient d'ajouter celle, temporelle, de médecin royal, attaché à la personne du souverain almohade Abu Ya'qub Yusuf.

Retenons que ces trois fonctions capitales, nous les percevons, à des niveaux parallèles, dans la biographie de Maïmonide, lui aussi maître de la pensée juridique et pilier de la *halakhah* (droit hébraïque), philosophe et médecin à la cour de Fostat.

Les études hellénistiques pouvaient se développer et prospérer en Islam durant les cinq premiers siècles de son expansion parce qu'une classe moyenne, industrieuse et riche (fortunée), possédait les moyens matériels et l'ambition d'acquérir le savoir, encouragée largement par des souverains généreux et éclairés, et avec le savoir, s'élever à un rang honorable dans cette société bourgeoise et élitaire qui joua un rôle extraordinaire dans l'histoire de cet Age d'Or médiéval devenue mythique.

Si certains espaces culturels sont restés exclus de l'hellénisation (l'épopée grecque, la tragédie, la poésie lyrique, les écrits historiques etc...), par contre les sciences grecques furent saisies à pleines mains par la société arabo-musulmane ; médecine et pharmacologie (un vaste champ d'études, d'expériences et d'activités socio-économiques, cultivé par les musulmans et plus particulièrement par les Juifs arabophones), botanique, zoologie, minéralogie, météorologie, mathématiques, mécanique, astronomie, acoustique, musique et optique (cette dernière a connu un développement remarquable) et pardessus tout, bien évidemment, la philosophie et ses diverses branches : logique et dialectique, éthique et métaphysique, poétique et rhétorique.

A certains égards, et dans plusieurs domaines, les disciples arabo-musulmans ont surpassé leurs maîtres grecs. On doit retenir ici un domaine de l'esprit, une activité intellectuelle dont on ne trouve guère d'équivalent dans les écrits grecs. Il s'agit de cette science nouvelle relative au *comparatisme* en matière religieuse. Il existe, en langue arabe, des études substantielles sur les croyances et les religions, les doctrines, les dogmes et *credos* de ce que l'on connaissait alors comme sectes, écoles philosophiques et systèmes de pensée, musulmans et non musulmans, anciens et contemporains.

La plus illustre de ces études comparatistes de l'histoire des religions est l'œuvre monumentale intitulée *Kitâb al-milal wa-nihal* «Le livre des Religions et des Sectes» que son auteur, Shahrastâni, acheva de rédiger en 1127. La récente traduction française de cet ouvrage a été entreprise sous la direction de notre collègue et ami M. Allal Sinaceur, Directeur de la division de philosophie et des sciences humaines à l'UNESCO, présentement ministre des Affaires Culturelles au gouvernement de S.M. le Roi Hassan II. Il en a également rédigé l'avant-propos intitulé *Shahrastâni, la tolérence et l'altérité,* et où se trouve remarquablement expliquée la signification actuelle de ce livre qui prêche la connaissance d'autrui, la coexistence de la diversité

des cultures, des idées, des opinions et des croyances, la nécessité de leur mutuelle tolérance, autant de leçons que la brûlante actualité serait bien avisée de retenir.

Quand on compare ces textes remarquablement informés et impartiaux, ces propos non prévenus, ces exposés et récits affranchis d'idées préconçues, aux écrits grecs et latins sur le Judaïsme, à titre d'exemple, on peut se rendre compte, à l'évidence, qu'entre Tacite et Shahrastâni, l'humanité avait fait un grand pas en avant.

Tout ce que l'illustre historien latin connaissait du monothéisme se résumait en ceci que les Juifs adoraient l'image d'un âne au Temple de Jérusalem. A propos du *shabbat* «le jour du repos de Dieu», tout ce qu'il a trouvé à dire c'est que les Juifs, étant les plus paresseux des hommes, s'arrêtaient de travailler une journée entière par semaine [...]. Tacite n'avait pourtant que quelques rues à traverser pour rencontrer des voisins juifs de haute culture, instruits de science hellénistique et latine et qui l'auraient mieux renseigné sur leur histoire. Mais il lui fallait faire preuve de responsabilité scientifique, d'esprit critique, affranchi d'idées préconçues et de préjugés.(17)

Combien différente est l'attitude de Shahrastâni qui, lui, prenait la peine d'étudier dans le détail et de décrire objectivement des sectes telles que celles des dualistes iraniens, des Manichéens et des fidèles (disciples) de *Mazda,* qui, cependant, du point de vue religieux étaient pour lui voués à la malédiction (à l'anathème).

Un autre exemple de cet esprit critique et dépourvu de préjugés était Al-Birûni (mort en 1050), qui s'illustrait autant par l'éminence de son savoir en mathématiques, en astronomie et en sciences naturelles que par ses remarquables qualités d'observateur des peuples étrangers et de leurs croyances.

En Inde il enseigna les sciences grecques aux savants et disciples de ce pays et apprit d'eux le sanskrit, la substance (l'essentiel) de ce qui fait leur religion. Sa *Description de l'Inde* est une source infiniment précieuse pour la connaissance de la culture de ce pays durant le XIIe siècle.

Il existait alors une véritable communauté scientifique internationale. Des sources littéraires attestent, comme l'ouvrage d'Ibn Abi 'Ussaybi'a (1203-1270), *'Uyûn Al-anbâ' fî Tabaqât al Atibbâ,* une histoire des médecins et de la médecine, de l'esprit de tolérance et d'estime mutuelle qui prévalait entre savants de confessions et d'origines différentes.

Pour ce qui concerne plus particulièrement les relations judéo-musulmanes, en Orient et en Occident, la documentation de la *Geniza,* avec l'information abondante et digne de foi qu'elle véhicule, témoigne d'une cohabitation étroite, d'un voisinage paisible entre groupes confessionnels différents. On y perçoit une situation comparable à celle qui prévaut aujourd'hui aux Etats-Unis et en Europe. Il y avait des quartiers à prédominance juive, mais guère exclusivement juifs. La naissance des *mellâhs* des *haras, qa'as* et autres quartiers réservés aux tributaires juifs, est relativement récente.

Les documents de la *Geniza* nous renseignent sur les relations amicales entre les lettrés et les dignitaires des deux confessions. On y a relevé les lettres, requêtes,

consultations adressées à Maïmonide et à son fils Abraham ainsi que les réponses de ces derniers à travers lesquelles on constate que les juges et juristes musulmans sont évoqués en termes de respect, et rarement sans formules de vœux pour les succès de leur mission temporelle et spirituelle (entre autres, cette formule : *Al-Fuqahâ' 'al-Muslimûn 'adâma 'allâh tawfîqahum).*

Ces relations étroites se manifestaient encore par une sorte de solidarité. En Alexandrie, vers la fin du XII^{e} siècle-début du XIII^{e} siècle, un juriste musulman de très haut rang informa son collègue juif, un *dayyan,* d'une accusation portée contre lui auprès du gouvernement par des notables de la communauté juive.[18]

Rappelons aussi l'existence de ces cénacles où se rencontraient ces savants musulmans, juifs et parfois chrétiens, non seulement pour étudier les sciences exactes, la philosophie et la théologie, mais des textes religieux, ainsi qu'en atteste un document publié récemment. Il s'agit en l'occurence d'un cercle qui se réunissait dans la cour d'Ibn Killis, juif islamisé, ministre des souverains fatimides Al Mu'ızz et Al'Aziz, et où il est question d'un texte de la version arabe de la Bible de Saadya dans sa transcription en lettres arabes (Sasson Somekh, *In the court of Ya'qub ibn Killis, a fragment from the Cairo Geniza,* Jewish Quarterly Review, LXXX, 1990).

Il y avait des cercles analogues autour de Hasday Ibn Shaprut à Cordoue, sous le règne d'Abd-Al-Rahman III et son fils Al-Hakam (10^{e} S.), et Samuël Ibn Nagrila, vizir des monarques Habous et Badis, à Grenade (14^{e} S.).

Par ailleurs, les structures mentales des deux sociétés, le groupe majoritaire dominant et la minorité (juive) tributaire, sont façonnées par une longue et commune expérience, une cohabitation intime, un héritage culturel constitué durant un Age d'Or qu'on tient pour incomparable et dont on s'obstine à garder la mémoire, une coopération économique et scientifique remarquable, et la conscience d'avoir contribué à modeler, chacun pour ce qui le concerne, le visage et les grandes formes de civilisation du monde méditerranéen.[19]

En dépit des différences fondamentales, essentiellement confessionnelles, de l'opposition des doctrines théologico-juridiques, des discriminations et des anathèmes, voir des tensions, des persécutions sporadiques et occasionnelles, les deux sociétés se rencontrent sur le terrain de la vie existentielle, celui des affaires, parfois aussi devant les mêmes juges et les mêmes arbitres, comme elles se retrouvent en d'autres lieux privilégiés, ceux d'un espace culturel, voire d'un synchrétisme sur le terrain de la religion et des croyances populaires, dans le monde du folklore et l'univers de la légende, différents du monde de l'écriture et du savoir élitaire, apanage d'une classe, somme toute minoritaire, celle des lettrés et des notables, qui détient le monopole de la science, le pouvoir de légiférer et d'administrer.

Lieux de sagesse et lieux de rencontres des cultures.

Les lieux communs des sagesses juives et musulmanes sont multiples et embrassent des domaines divers ; l'amour et la crainte de Dieu qui s'identifient à Sa connaissance et qui engendrent l'éthique (vertus et valeurs morales, exercices des préceptes et comportement), les rapports du savoir et de la justice (pensée juridique droit jurisprudentiel), du savoir et de la puissance politique, le savoir et la lumière

avec tout ce que celle-ci symbolise, c'est-à-dire tout l'espace mystique, la transmission du savoir et le statut du lettré, le *'alim-faqih* musulman et le *talmid-hakham* juif, les autres modes d'expression de la pensée : poésie, littératures populaires et folklore, et bien évidemment la philosophie.

Ces lieux de sagesse sont autant de lieux de dialogue, d'espaces de rencontres des idées et des cultures dans les sociétés que nous étudions.

Sagesse, crainte de Dieu et humilité.

Bible et Coran déjà se rejoignent dans la définition de la sagesse (la *hikmah* et le *'ilm* de l'arabe, la *hokhmah* de l'hébreu) et se rencontrent dans l'exemplarité de ses prototypes.

Dans ces saintes écritures, la sagesse se définit par rapport à la crainte de Dieu et à son amour. Mais si l'amour s'y identifie à sagesse (à la connaissance de Dieu), la crainte, elle, se situe au-dessus de la sagesse ; elle en est la source. La Bible en atteste, en divers endroits :

Dans Psaumes CXI, 10, il est dit : «*La crainte de Dieu est à l'origine de la sagesse*»(רֵאשִׁית חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה

Dans Proverbes I,7 et V,33, nous avons respectivement : «*La crainte de Dieu précède la connaissance*» (יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת

Et «*La crainte de Dieu est l'éthique de la sagesse*» (יִרְאַת יְהוָה מוּסַר חָכְמָה

Tandis que Job XXVIII, 28 identifie crainte de Dieu et sagesse. (וַיֹּאמֶר לָאָדָם הֵן יִרְאַת אֲדֹנָי הִיא חָכְמָה

A ce propos le Coran s'exprime en ces termes, dans la sourate XXXV, verset 28.[20] ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾

«Seuls, les savants (les sages) craignent Allah parmi ses serviteurs. Allah est puissant et indulgent».

Je vous fais grâce des commentaires et surcommentaires innombrables de ces textes saints.

Quant aux prototypes de la crainte de Dieu, la Bible en compte trois : Abraham, Joseph et Job. Du premier il est dit : (כִּי־יְרֵא אֱלֹהִים אַתָּה

«*Car craignant Dieu tu es*» (Genèse, XXII, 12).

Du second : (אֶת־הָאֱלֹהִים אֲנִי יָרֵא׃

«*Dieu, je crains*» (Genèse XLII, 18).

Et du troisième : (וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָּם וְיָשָׁר וִירֵא אֱלֹהִים וְסָר מֵרָע׃

«*Un homme parfait et droit craignant Dieu*» (Job I, 1). La tradition islamique désigne Joseph comme figure paradigmatique de *'alim* «sage», craignant Dieu. Nous lisons dans «*Lisan Al-Arab*»[21] «Le Dictionnaire par excellence de la langue arabe», dans la définition du terme *'ilm* «connaissance» :

فأخبره عزّ وجلّ أن من عباده من يخشاه وأنهم هم العُلَمَاء. وكذلك صِفة يوسف عليه السلام : كان عليماً بأمر رَبِّه وأنه واحد ليس كمثله شيء إلى ما عَلَّمَهُ من تأوِيل الأحاديث الذي كان يقضي به على الغيب، فكان عليماً بما علّمهُ الله.

Ce qui, en substance signifie : «*Dieu, glorieux et puissant, dit que, parmi ses*

serviteurs, ceux qui le craignent sont les savants (les détenteurs de sagesse) ; il en est ainsi de Yusuf «Joseph», que la paix soit sur lui. Il était unique ; nul autre comme Joseph n'a reçu de Lui (de Dieu) en fait d'enseignement et de science ce qui permet d'interpréter les événements, de dominer et juger le monde du mystère. Il était sage (savant) de ce que Dieu lui a donné de savoir».

Un des corollaires de la crainte de Dieu (dans la Bible, le Coran et leurs commentaires respectifs) est l'humilité, un attribut divin et la vertu éminente reconnue à Moïse par un texte biblique (Nombres, XII, 3), «*L'homme Moïse est le plus humble de tous les fils d'Adam, à la surface de la terre*». Dans son commentaire kabbalistique du Traité des Pères, le livre fondamental de l'éthique juive, un auteur mystique juif, Ya'aqob Bu-Ifergan qui vivait à Aqqa (extrême sud du Maroc) à la fin du 16e siècle définissait, en ces termes, le statut mystique de la *Anawah* «humilité», le comparant à celui de la sagesse *«Hokhmah»* : *«Ce dont la hokhmah* «Sagesse» a fait une couronne à sa tête, la *Anawah* «humilité» en a fait, elle, un talon à sa chaussure».[22]

L'un des commentaires de Proverbes XXII, 4, «*La rétribution (la récompense) de l'humilité est la crainte de Dieu*», relève la supériorité, certes de la crainte sur la sagesse, mais il souligne avec plus de force, la prééminence de l'humilité sur la sagesse d'une part, sur la crainte de Dieu d'autres part, car l'homme ne peut craindre Dieu (et détenir la sagesse) sans être humble. Voilà donc un enseignement à retenir par la communauté scientifique, une leçon qui s'adresse *hic et nunc* à ceux qui pensent, ici et maintenant, détenir les secrets de la science.

La philosophie, lieu privilégié de la sagesse

On parlera à bon droit de pensée judéo-arabe même en étudiant des auteurs qui, comme quelques Tibonides, Lévi ben Gerson, Hasday Crescas et d'autres, n'eurent plus guère de contact immédiat avec les Arabes.

En mettant en lumière les relations entre les deux pensées, la juive et la musulmane, en représentant, conformément à la vérité historique la pensée musulmane, surtout comme donneuse (à partir d'une certaine époque), et la pensée juive comme réceptrice, on ne réduira pas la pensée juive à un simple reflet de la pensée musulmane.[23] A travers les diversités dues aux personnalités des penseurs, on perçoit de quelle manière ils ont, chacun à sa façon, assimilé, revécu, recrée, actualisé, ethnicisé leur patrimoine ancestral, «l'entourant d'une haie», comme le prescrit la tradition (Taité des Pères, *Abot* I, 1).

Les rapports entre Islam et Judaïsme ont, depuis un siècle et demi, fait l'objet de nombreuses études, depuis Abraham Geiger jusqu'à I. Goldziher, en passant par S. Munk *(Mélanges de philosophie juive et arabe,* édition française du *«Guide des égarés»*), se poursuivant en France, en Grande-Bretagne, en Espagne, aux Etats-Unis, en Israël. Aux Indes même, des savants musulmans ont édité les œuvres d'un penseur juif original du XIIe siècle, Awhad Az-Zaman Abù-Al-Barakat Hibat Allah Ibn Malka Al-Baghdàdi qui par sa critique de la *Physique* d'Aristote, laissait prévoir les débuts de la science moderne ; après sa conversion à l'Islam, à un âge très avancé, il fut considéré comme l'un des cinq plus grands philosophes musulmans de tous les temps.[24]

Plus que tout autre lieu de sagesse, tout autre mode d'expression de la pensée, c'est bien évidemment, l'essor de la philosophie juive en Terre d'Islam qui a retenu davantage l'attention, et on en arrive au modèle dit philosophique, un modèle qui n'est du reste pas facile de dissocier des autres modèles, des autres démarches de la pensée, des composantes théologique, mystique, éthique, poétique voire juridique et politique, toutes intimement associées, à des doses variables selon les dominantes de l'œuvre. A cet égard, sont exemplaires les figures et les œuvres de Saadya, d'Ibn Gabirol, de Bahyia Ibn Paquda, de Maïmonide, de Judah Halevi, et de leurs homologues musulmans, 'Abd Al-Jabbar, Al-Kindi, Al-Farâbî, Ibn Sînâ, Al-Gazâli, Ibn Bâja, Ibn Tufayl, Ibn Roshd, etc...

Il y a près de soixante ans, en 1935, le monde commémorait, avec un immense éclat, le huit-centième anniversaire de la naissance de Maïmonide, en Orient comme en Occident, en Egypte (à l'Opéra Royal du Caire), en Espagne, en France et au Maroc. Le huit-cent-cinquantième anniversaire de cette naissance fut marqué par des colloques, des congrès et des conférences, organisés par des institutions nationales et internationales, et l'Académie du Royaume du Maroc, suivie par l'UNESCO, eut en cette circonstance, la sagesse d'associer les noms de Maïmonide et Al-Gazzali, leur dédiant sa session des 27-29 novembre 1985 et son programme de travail intitulé : *«Un trait d'union entre l'Orient et l'Occident : Al-Gazâli et Ibn Maïmûn»*. Nous y avons du reste contribué par une communication intitulée «*Les sources arabes et leur contribution à la formation et au développement de la pensée et des traditions culturelles juives : Maïmonide pèlerin du monde intellectuel judéo-musulman*».

Nous avons, à cette occasion, évoqué les divers lieux de dialogue des idées et des cultures judéo-arabes (les modèles poétique, mystique, linguistique et littéraire), parlé assez longuement de l'œuvre écrite de Maïmonide, l'œuvre philosophique et ses sources, sans que son œuvre juridique ait suffisamment retenu notre attention, celle destinée exclusivement à ses coreligionnaires et exceptionnellement rédigée en hébreu. Il s'agit de son *Mishneh Torah* une réplique de la loi de Moïse «appelé aussi *Yad hahazaqah*» (la main forte), qui devait devenir l'un des trois piliers de la *halakhah, la shari'ah* hébraïque, le code par excellence, que son auteur a fait précéder d'un ouvrage intitulé *Sefer ha-madda'* «le livre de la connaissance» dont la parenté est évidente avec les propos introductifs sur la connaissance inscrits dans l'*«Ihyâ' 'ulûm al-dîn»* de Ghazzâli.

C'est une lacune que nous souhaitons combler. De la même façon, nous souhaitons dédier aujourd'hui une partie de notre propos à une figure de la sagesse judéo-musulmane sur laquelle on est resté discret et que l'on redécouvre comme la figure pionnière à la fois de la philosophie, de la linguistique, de la poésie, de la pensée juridique à base de culture judéo-arabe et de civilisation arabo-islamique. Nous voulons parler de Sa'adya Gaon auquel nous associons l'un des plus illustres représentants du Mu'tazilisme, Abd Al-Jabbâr, l'auteur du *Mughni*, dont il sera question ci-dessous.

Nous commençons par Sa'adya qui, autant que Maïmonide, et peut être bien plus que d'autres représentants de la sagesse judéo-musulmane de l'époque médiévale, mérite notre attention. C'est lui en effet qui, le premier a véritablement inauguré

l'ère du dialogue culturel judéo-musulman en Orient, après que son coreligionnaire de Tahert, au Maghreb, Yehudah Ibn Quraysh, fut rendu célèbre par sa fameuse *Epitre aux Juifs de Fès*, vers la fin du neuvième siècle ou au début du dixième, et au moment où il engageait une lutte acharnée contre les Karaïtes qui, eux aussi, contribuaient, par certains aspects de leurs écrits arabes, au dialogue des cultures.

Saadya Gaon (882-942) est né à Fayoum, en Egypte. Il fut l'un des rares étrangers à recevoir la dignité de *gaon* «scolarque», à occuper cette mission réservée à l'aristocratie intellectuelle et socio-économique de Bagdad.

La vie active de Saadya embrasse la quasi-totalité des institutions et des luttes que le Judaïsme de son temps a vécues en terre d'Islam. C'est en Egypte qu'il fit son premier apprentissage des études juives ; puis il eut des échanges épistolaires avec le philosophe et le médecin juif, Isaac Israëli, égyptien lui aussi, émigré au Maghreb, qui semble avoir exercé sur lui une influence non négligeable. Puis il passa en Palestine dont il fréquenta les académies (*yeshibot*), connut leurs rivalités, prit fait et cause pour le camp babylonien ; il fut, peu après, convié à prendre la tête de l'Académie de Sura où il fut également mêlé à des conflits internes et où il mena contre les Karaïtes une lutte constante et sans merci.

Habile administrateur, juriste et codificateur, initiateur de la philosophie juive, fondateur (avec le maghrébin Ibn Quraysh) de la grammaire et de la lexicographie hébraïques, poète et auteur de textes liturgiques, traducteur et commentateur de la Bible en langue arabe, Saadya Gaon, le scolarque de Bagdad, est le premier des savants, des lettrés, des guides communautaires qu'ait connu le Judaïsme médiéval et à notre humble avis, le plus illustre et le plus écouté de tous, en Orient comme en Occident musulmans.

Si la tradition a placé Moïse Maïmonide sur le même piédestal que le prophète Moïse et immortalisé son nom dans cet aphorisme chargé de signification «De Moïse à Moïse, il n'a pas existé (d'aussi grand) que Moïse», cet aphorisme doit souffrir une exception, Saadya, figure également prestigieuse ayant occupé une place privilégiée entre les deux Moïse.

Saadya est le produit d'une société, d'une civilisation, disons symbiotiques. La période gaonique connaît une grande effervescence de la pensée et de la littérature juives dans ses divers modes d'expression : littérature décisionnaire et *responsa*, exégèse biblique et talmudique, compositions liturgiques, écrits homilétiques, philosophie et sciences de la nature.

Elle est marquée, au X^e^ siècle, par la personnalité gigantesque de Saadya dont l'œuvre considérable et multiforme contribua à l'essor de cette pensée et de cette littérature. On présume que cette effervescence intellectuelle et spirituelle ainsi que le développement des créations littéraires auxquelles elle a donné naissance ont été, en bonne partie, inspirés et profondément influencés par des phénomènes similaires intervenus dans l'environnement arabo-musulman, les suivant pas à pas : la pensée grecque fut à la source de toutes ces créations, mais le truchement arabe a joué un rôle capital.

Saadya fut au centre de l'irruption de la philosophie dans la pensée juive et

le premier à avoir édifié, à la suite des philosophes gréco-arabes, un système rationaliste religieux où s'impliquent foi et raison. Après l'enseignement philonien, écarté par l'orthodoxie pharisienne et oublié au sein du Judaïsme, Saadya proposa le sien, en langue arabe, dans son œuvre maîtresse, *«Kitâb al-'amânât wa-l-'i'tiqâdât»* «Le livre des croyances et des convictions», le premier livre philosophique juif, le plus systématique et le plus complet, celui qui exerça une influence considérable et profonde sur la pensée juive médiévale.

Nous ne retiendrons ici que quelques éléments de sa doctrine que nous mettrons en parallèle avec leurs homologues inscrits dans l'œuvre de ses confrères mu'tazilites Abd-al-Jabbâr et ses maîtres.(25)

Il ne s'agit pas d'exposer ici le fond de leurs débats et de rapporter le propos littéral des thèses des uns et des autres, mais de bien montrer l'identité de leurs préoccupations, le dialogue infiniment riche et fécond de savants de confessions différentes, mais puisant aux mêmes sources de savoir.

Sa'adya Gaon et le Qadi Abd al-Jabbar

Ainsi Sa'adya Gaon et le Qadi 'Abd al-Jabbâr se rejoignent sur les problèmes du *nazar* «examen spéculatif ou réflexion rationnelle», du rôle qu'il joue dans l'acquisition du savoir, de l'obligation de la connaissance du *nazar*, de la tradition en tant que source de la connaissance, sur les projets du Créateur et les finalités de la création, sur le statut des actes et la classification des préceptes et ordres divins en *'aqliyyât* «préceptes rationnels» et *sam'iyyât* «préceptes *ex-auditu* relevant de la tradition» etc...

Théorie de la connaissance

La source principale qui nous pourvoit d'amples matériaux sur la doctrine des Mu'tazilites est l'encyclopédie théologique *«Al-Mughnî fî-abwâb at-tawhîd wa-l-'adl»* «traité qui satisfait [toutes les exigences] en matière d'unité de Dieu et de théodicée», du *Qadi* Abd al-Jabbâr, mort en 1024, formé par des maîtres appartenant à la génération contemporaine des dernières années de Saadya et parfaitement informé de l'enseignement des homologues musulmans de celui-ci. Le 12e volume de *«Mughnî»*(26) qui porte pour sous-titre *An nazar wa-l-ma'ârif* «l'examen spéculatif et les connaissances» a pour thème général le problème de la connaissance. Il s'agit ici d'une enquête théologique liée à l'une des thèses cardinales de l'école mu'tazilite. L'examen spéculatif, *an-nazar,* est un devoir imposé par la volonté de Dieu à l'homme adulte et responsable. L'auteur vise donc à justifier cette thèse et à montrer ensuite que l'examen spéculatif ou, si l'on préfère, la réflexion rationnelle est un instrument efficace de l'acquisition des vérités fondamentales préalablement à toute proclamation de vérités révélées...

Parmi les autorités auxquelles 'Abd al-Jabbâr se réfère, il en est quatre qui nous intéressent particulièrement en raison de leur date et de leur carrière au moins partiellement bagdadienne, pour l'étude des relations entre Saadya et les courants intellectuels de son temps : Abû 'Alî Muhammad al-Juba'î, mort en 915 ; son fils 'Abd al-Salam appelé généralement Abû Hâshim, mort en 933, donc en plein séjour

de Saadya à Bagdad qui dura, on le sait, de 921 environ jusqu'à sa mort en 942 ; Abu al-Qâsim, c'est à dire 'Abd Allah ben Ahmad al-Ka'bî (ou al-Balkhi) mort en 931 ; enfin al-Husayn B. 'Alî al-Basrî, nommé le plus souvent Abu 'Abd Allah mort en 977. Il faut noter également l'apport personnel de 'Abd al-Jabbâr dans les divers volumes de *«Mughnî»,* soit en d'autres de ses ouvrages ou du moins ceux qui lui sont attribués tel le *«Sharh al-'Usûl al-Khamsa»* (exposé des cinq thèmes doctrinaux de base de la théologie mu'tazilite).(27)

Un des volumes de *«Mughnî»*(28) apporte quelques compléments aux discussions sur le problème de la tradition en tant que source de la connaissance.

Dans son analyse du degré du savoir, (*Mughni* XII, 13) le Qâdi 'Abd al-Jabbâr distingue la science certaine (*'ilm*), la conviction (*'i'tiqâd*), la *spéculation rationnelle (nazar) ; l'obligation du nazar, le nazar* générateur de science, le *sukûn an-nafs* «tranquillité de l'âme», critère de la vérité, la science impliquant, pour son détenteur, la tranquille possession de ce que le sujet connaissant a la certitude d'être la vérité. La science est aussi la *conviction* portant sur l'objet tel qu'il est réellement.

Si nous confrontons ce que dit le Qâdi 'Abd al-Jabbâr, aux textes où Saadya Gaon définit «la conviction vraie» (*'i'tiqâd haqîqî*), et «la conviction fausse» (*'i'tiqâd bâtil*) nous constatons que le théologien juif est d'accord avec ses confrères musulmans (les maîtres d'Abd al-Jabbâr, donc les contemporains du Gaon ou des auteurs encore plus anciens) pour distinguer les deux espèces d'*I'tiqâd*, le vrai et le faux.(29)

Si Saadya n'opère pas avec la notion de *sukûn an-nafs*, «la tranquillité de l'âme», les locutions qu'il emploie pour traduire l'insertion de la certitude dans l'âme du sujet recouvrent sensiblement cette notion ;(30) il se contente ainsi d'identifier pratiquement la conviction vraie avec le savoir.

Retenons cette allusion au *nazar al-qalb* «le regard du cœur» au sens de réflexion discursive, une notion qui se réfère à la conception biblique et coranique qui fixe dans le cœur le siège de l'intelligence ; «*nul ne regarde par le cœur s'il ne réfléchit et nul ne réfléchit s'il ne regarde par le cœur...*» (*Mughni* XII, p. 4).

Ajoutons que le Qâdi 'Abd al-Jabbâr et son confrère 'Sa'adya ne s'épargnent aucune peine pour soutenir que le *nazar* est une obligation et qu'il l'est d'autant plus qu'il engendre la connaissance, condition préalable au salut.(31)

Lois de raison et lois de tradition

Saadya adopte une classification des préceptes de la Loi, les *miswot*, inédite dans le Judaïsme, distinguant entre «*préceptes rationnels*» inscrits dans la raison humaine et *préceptes ex-auditu*, relevant de la tradition, soit une division dichotomique en *'aqlyyât* et *sam'iyyât*, inspirée du *kalâm* mu'tazilite et enseignée par les théologiens musulmans et juifs du Moyen Age, quand ils définissaient le statut des actes.(32)

La classification des préceptes (*sharâ'i', furûd*) en préceptes de raison (*'aqliyyat*) et préceptes de tradition, *ex-auditu (sam'iyyat)* est traitée, par Sa'adya dans le début

du troisième chapitre de ses *Amanât*, sous le titre *Fi al-amri wa an-nahyi* «à propos de l'ordre et de la défense».[34]

Sa'adya ouvre son propos par cette donnée liminaire fondamentale : «*Dieu a crée le monde parce qu'il est «sage» et que la création est une manifestation de sa sagesse, parce qu'il est «bon» et qu'il a voulu prodiguer de sa bonté et de sa grâce à ses créatures. En leur donnant la vie, il l'a fait en vue de leur assurer le bonheur le plus parfait. Outre cela, il leur a mis entre les mains le moyen d'atteindre cette félicité et la béatitude éternelle, leur proposant la pratique des préceptes, des préceptes d'ordre et de préceptes de défense... Une question se pose, elle est d'ordre intellectuel : Dieu pouvait-il conduire l'homme sur la voie du bonheur et de la félicité sans lui imposer l'accomplissement des préceptes ? La réponse est dictée par la raison qui, elle, juge que le bien (bonheur acquis par les mérites de l'acte accompli par la soumission (à l'ordre ou à la défense) est double de celui atteint par l'absence de l'accomplissement de tout acte prescrit...*».

La même réponse, appuyée sur une argumentation analogue, est donnée à la même question par le Qadi 'Abd al-Jabbâr (Al-*Mughni*, vol. XI, p. 147, 1. 17 à 148, 1. 7) qui s'exprime sensiblement dans les mêmes termes que Sa'adya sauf que ce dernier en appelle aux sources bibliques, parfois talmudiques, pour étayer sa réflexion.[35]

C'est en effet, la pensée mu'tazilite qui est la source unique, étrangère au Judaïsme, qui inspira ce chapitre des *Amânât* de Sa'adya sur la classification des préceptes, qu'il s'agisse du fond doctrinal, de la méthode d'exposition et d'ordonnancement des idées, voire du discours.

Notons ici que pour les mu'tazilites musulmans et leurs confrères juifs, Dieu est nécessairement juste, soumis par conséquent à la nécessité de sa justice. Il a crée l'homme en vue de lui conférer la félicité ; il a envoyé les prophètes afin de montrer aux hommes la voie qui y conduit, leur fournissant les outils indispensables que sont les *sharâ'i'* «préceptes», en vue de parvenir au bonheur parfait.

Ajoutons que pour les uns comme pour les autres, Dieu est astreint à ce qui est profitable aux créatures, et que l'argument de profit, d'utilité, fondé sur l'expérience de la vie et la réalité, perceptible (au sens de la vue, *al-shahid*) est attesté chez 'Sa'adya et 'Abd Al-Jabbâr.[36]

Quand Sa'adya en vient à traiter des préceptes eux-mêmes et de la distinction qu'il fait entre préceptes de raison (*'aqliyyât*) et préceptes *ex-auditu*, de tradition (*sam'yyât*), dans leur dénombrement, leur recension et leur analyse, on retrouve le même discours que celui des mu'tazilites.[37]

Le discours de Sa'adya sur la classification des préceptes et sur l'argument d'utilité que nous évoquons très brièvement sont fondés sur la notion de «sagesse» telle qu'il la conçoit et que la cultivent ses confrères musulmans, telle qu'il la définit et la développe dans les *Amânât*, mais aussi dans son *tafsîr* et ses commentaires de la Bible.[38]

ANNEXE I

A - «*Amanat*», de Sa'adya Gaon, éd. Landauer, p. 112-113.

المقالة الثالثة

في الأمر والنهي

«الذي ينبغي أن أقدّمه صدراً لها أنّ الخالق جلّ وعزّ لما صحّ أنّه أزليّ لم يكن معه شيء، كان اختراعه للأشياء جوداً منه وفضلاً. وعلى ما ذكرنا في آخر المقالة الأولى في علّة خالق الأشياء وممّا يوجد في الكتُب أيضاً أنّه جواد مجيد كما قال الكتاب (תהלים 9، 145) טוב י' לכל ורחמיו על כל מעשיו
فاجلّ إحسانه إلى الخلق إعطاءهم الكون، أعني إيجادَه لهم بعدما لم يكونوا، وعلى ما قال لخواصّهم (ישעיה 7، 43) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו
ثمّ أعطاهم سبباً يَصِلون به إلى السعادة التامة وإلى النِّعمة الكاملة كما قال (תהלים 11، 16) תודיעני ארח חיים שבע שמחות את פניך נעמות בימינך נצח
وذلك ما أمَرهم به ونهاهم عنه. فهذا القول أوّل ما يطالع العقل يتفكّر فيه ويقول فهو كان قادراً على أن ينعم عليهم النعمة التامّة ويسعدهم السعادة الدائمة من غير أن يأمرهم ولا ينهاهم، بل يرى أن فضله في ذلك الباب أصلحُ لهم لما يسقط عنهم من أمور الكُلفة. فأقول في إيضاح هذا المعنى بل أن يجعل سبب إيصالهم إلى النعمة الدائمة اعتمالهم بما أمرهم به هو الأفضل، وذلك أن العقل يقضي بأن يكون من ينالُ خيراً على عملٍ استعمل به له أضعاف ما يناله من الخير من لم يعمل شيئاً وإنما تفضّب عليهم ولم ير العقل التسوية بينهما. فلمّا كان الأمر هكذا مَال بنا خالِقُنا إلى القسم الأوثر ليكون نفعنا على الجزاء أضعافَ نفعِ الذي يكون لا عمل، وكما قال (ישעיה 10، 40)» הנה י' אלהים בחזק יבוא וזרעו משלה לו — הנה שכרו אתו ופעלתו לפניו

B - «*Al-Mughni*», d'Al Qadi Abd al-Jabbâr, vol. XI, p. 147 (l. 17) p. 148 (l. 7)

سؤال

«قالوا : إذا كان تعالى قادراً على الإنعام بالتفضل الدائم من دون أن يُكَلِّفَ، وكان التكليف يتضمّن الخطر والضررَ، لأنه كما يجوز لِلمُكَلَّفِ أن يَصِلَ إلى الثواب

باختيار ما كُلّف، فقد يجوز أن يعصي ويكْفرَ لبعض الأسباب، فيستحقّ العقاب الدائم، فكيف يحسن أن يعدل به عن النعيم المقطوع به الذي لا يقتضى غَرراً إلى ما يتضمّن ذلك. أوَ ليس الواحدُ منا إذا أمكنه أن ينعم على ولده بما لا يتضمن الغَرَر، ويعلم وصوله إليه، قَبحَ أن يَعْدِلَ به عن ذلك إلى غيره مما يتضمن الغرر، ويكون وصوله إليه على وَجَل. فهلاّ حكمتم بمثله في التكليف ؟

وهذا غلط، لأن النفع المتيقّن قد يترك في الشاهد لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه. وقد يعدِل الواحد عن الراحة إلى المشقّة، يطلب بها منافع هو من الوصول إليها على وجلٍ».

Deux lieux de sagesse religieuse : *«l'Ihya» de* Ghazzali et le *«Mishneh Torah»* de Maïmonide

N'abandonnant pas le terrain de l'Islam positif, Ghazzali veut rendre plus noble et plus intime l'esprit par lequel sa doctrine et sa loi agissent sur la vie du musulman, le rapprocher de l'idéal qu'il propose pour une vie religieuse et une pratique de la loi que la théologie dominante a desséchées et auxquelles il veut insuffler une vie nouvelle, rédigeant une véritable encyclopédie des sciences religieuses, un ouvrage monumental qu'il intitule *«Kitab 'Ihya 'ulum al-din»* (le livre de la revivification des sciences de la religion), un livre admirable, reconnu comme le livre par excellence de la science religieuse et l'embrassant dans son intégralité, pour lequel la postérité décerna à son auteur le titre de «générateur de la religion» (*muhyi al-din*),(39) et qu'elle éleva à la dignité de livre sacré.

«L'*Ihya*», nous dit Ghazzali lui-même, est avant tout un traité de morale religieuse, de conduite dans le monde ici-bas et non un traité de théologie spéculative. L'ouvrage aborde, dans ses quatre *rub-s* «quarts» et ses quarante livres (ces chiffres ne sont sûrement pas indifférents, comme nous le verrons pour le code maïmonidien), le problème des devoirs de l'homme envers Dieu (*'ibadat*), puis passe à celui des usages de la vie (*'adat) pour se terminer par l'étude de vertus morales qui met l'homme à l'abri des causes de perdition (muhlikat*) ou le conduisent directement au salut (*munjiyyat*), autant de sujets qui ont leurs homologues dans le *«Mishneh Torah»* de Maïmonide.

«L'*Ihya*» est en substance une profession de foi, un manuel d'introduction à la vie contemplative, un traité de morale sociale et d'éthique politique.(40)

Il est à signaler que l'auteur intitule le premier des quarante livres de son ouvrage *«kitab al-'Ilm»*, comportant sept potiques dédiés essentiellement à la théorie de la connaissance, aux lois religieuses et à celles qui gouvernent l'enseignement(41) comme son confrère Maïmonide intitule le premier des quatorze livres de son *«Mishneh Torah»*, *«Sefer ha-madda'»* (Le livre de la connaissance) dont les cinq sections traitent des fondements de la Loi (*Yesode torah*), de l'éthique et de la source des mœurs (*de'ot*), de l'étude et de l'enseignement de la loi (*talmud torah*), de l'idolâtrie et de

coutumes des idolâtres (*'abodah zarah)*, du repentir et de la conversion à Dieu (*teshubah*).

Le code maïmonidien à l'instar de l'*«Ihya»* embrasse l'intégralité des lois religieuses du Judaïsme et les régénère. C'est le *«Mishneh Torah»* (litt. Deutéronome), également appelé *«Yad ha-hazaqah»* (Main forte), le mot YD (lu *Yad*) a pour valeur numérique quatorze, soit le nombre des livres qui le constituent, le premier étant le *«Sefer ha-madda'»* dont il a été question, les treize autres s'intitulent successivement : *«Ahabah»* (Amour) ; *«Zemanim»* (les temps et les saisons) ; *«Nashim»* (Les femmes) [mariage, divorce, lévirat...] ; *«Kedushah»* (Sainteté) ; *«Hafla'ah»* (vœux et serments) ; *«Zera'im»* (Semences) [problèmes agricoles, mais aussi justice, aumônes etc...] *«'Abodah»* (Service du temple de Jérusalem) ; *«Qorbanot»* (Sacrifices et offrandes), [suite du livre précédent] ; *«Taharah»* (Pureté et lois de pureté) ; *«Neziqin»* (Torts et dommages) ; *«Qinyan»* (Acquisition) [modes d'acquisition des biens] ; *«Mishpatim»* (Code civil), [litt. lois et jugements] ; *«Shofetim»* (Juges).

Dans son introduction au *«Mishneh Torah»*, Maïmonide précise lui-même que *«vu la tristesse du temps fort préjudiciable à l'étude et à l'intelligence des textes talmudiques, de leurs commentaires et des décisions légales qui s'y rattachent, il a entrepris de composer un code qui comprendrait tous les commandements inscrits dans la Loi écrite et la Loi orale, tous les préceptes recensés dans le «Talmud» et la jurisprudence rabbinique, et qui permettrait de se passer de tout autre ouvrage de référence...»*. Mais on peut concevoir une autre motivation à la création d'une œuvre de cette ampleur. En composant son *Code*, Maïmonide obéit à un mobile d'un ordre, pour ainsi dire, sublime ; il se propose, à l'instar d'Al-farabi et des philosophes grecs, d'accomplir un acte de législation, un acte de gouvernement, comparable à celui du Législateur originel, mais évidemment situé à un niveau inférieur ; imiter Dieu, tâche suprême de l'homme, n'est pas seulement philosopher, mais aussi légiférer ; exercer une activité politique, une activité de gouvernement[42]. La primauté qu'il accorde à la raison, à l'intelligence et à la science a conduit bien souvent Maïmonide à s'écarter de la doctrine reçue, à exprimer des vues et des opinions originales, sinon hétérodoxes. Son *«Siràj»* ou *Commentaire de la Mishneh* recèle déjà un non-conformisme qui ne semble pas avoir été remarqué par ses critiques, cette œuvre n'ayant pas en son temps, soulevé d'opposition déclarée. Maïmonide y préconise[43] en effet, une démarche didactique et pédagogique qui, de toute évidence, relève d'une certaine indépendance à l'égard de la voie traditionnelle tracée dans la Bible et inscrite dans cette formule : «La parole de Dieu nous *ferons* et nous *l'entendrons*» (Exode XXIV, 7) où, manifestement, l'acte précède la connaissance. Pour conforter la thèse opposée, Maïmonide se rèfère à d'autres textes, moins péremptoires, qu'il soumet à une exégèse serrée (Lévitique XIX, 37 et Deutéronome V, 1). Pour lui, la préséance doit être donnée à la science ; l'itinéraire, ainsi privilégié, garantit, dit-il, et l'acquisition de la science (l'activité intellectuelle) et l'accomplissement des préceptes (l'acte commandé par la Loi) ; le chemin inverse n'est pas sûr ; l'acte ne mène pas nécessairement à la connaissance.

Le *Code* maïmonidien (*Mishneh Torah*) suscita une plus vive polémique, pour

des raisons qui touchent autant au fond qu'à la forme. L'éminent talmudiste Abraham ben David de Posquières (1125 - 1198) le soumit, dès sa parution, à une critique serrée, s'en prenant aux opinions juridico-rituelles comme aux doctrines théologiques de son auteur. Mais la charge la plus grave retenue contre lui était qu'il ne citait point les autorités sur lesquelles il fondait sa décision. On craignait que l'ouvrage, qui séduisait ses lecteurs par son architecture impeccable et l'exposé logique et parfait de sa substance halakhique, ne détournât de l'étude du Talmud et de ses commentaires qui devaient demeurer la source unique du droit hébraïque et de son dynamisme créateur. On ne contesta pas le génie du Maître, mais on n'admit point l'absolu de ses décisions juridiques.

L'enseignement d'Al-Ghazali eut un immense retentissement et exerça une influence considérable sur l'histoire de la pensée en Orient et en Occident parmi les élites d'Europe, spécialement parmi les penseurs et les auteurs juifs. Pour eux, ses œuvres et ses enseignements furent une leçon à apprendre et son expérience spirituelle un exemple à suivre. Cette influence se situe à deux niveaux et concerne deux périodes. Durant les 12e et 13e siècles, elle s'exerça sur les auteurs juifs pensant et écrivant en arabe. C'est le cas de Judah Halevi qui en est le premier réceptacle, et le plus fervent disciple des enseignements du Maître, adoptant, d'entrée de jeu, le reproche *d'incohérence* qu'Al-Ghazali fait aux philosophes en général et à la philosophie aristotélicienne en particulier, percevant, comme lui le grand danger qu'elle constitue pour les religions révélées. Fidèle à la pensée du Maître, il en cite directement les textes à partir d'un écrit précoce qu'Al-Ghazali incorpora à son *«'Ihya»*... et qui résume les fondements doctrinaux sur lesquels reposent les dogmes qui y sont enseignés.

A partir du 13e siècle, les œuvres d'Al-Ghazali sont traduites en hébreu, lues, étudiées et commentées par les Juifs de Provence et d'Espagne non arabophones, et y connaissent une immense popularité. Il en est, semble t-il, qui n'ont été conservées qu'en langue hébraïque, comme cela est, du reste, attesté pour certains écrits d'Averroès.

Il est intéressant de signaler que sur la feuille de garde d'un manuscrit arabe contenant une des œuvres d'Al-Ghazali, celle-ci est recensée en arabe et en caractères hébraïques et le nom de l'auteur est suivi de la formule réservée aux pieux lettrés juifs décédés : *Z.S.L. (Zekher saddiq li-brakhah)* «Que la mémoire du juste soit en bénédiction».

Cela illustre bien le sentiment général et l'opinion qu'on avait de l'homme et de son œuvre dans la société savante juive du Moyen Age. C'est le signe d'une réelle symbiose intellectuelle, le témoignage de l'existence de cet espace de convergence socio-culturelle qu'atteste aussi l'exemple de Maïmonide et de bien d'autres.

Il est admis que Maïmonide ait connu les œuvres d'Al-Ghazali, qu'il ait lu son *«Tahafut al-falasifa»,* qu'il ait été séduit par quelques uns des aspects de la pensée du grand mystique musulman et qu'il lui doit certaines de ses thèses.(44) Ce que l'on sait moins, c'est l'immense influence exercée par l'*«Ihya»* sur le *«Mishneh Torah»*, une œuvre de *Halakhah* (droit rabbinique), destinée à la communauté juive, exclusivement, et la seule, du reste, qui fut rédigée en langue hébraïque.

Quand Al-Ghazali rédigea son *«'Ihya»*, il avait présent à l'esprit l'immense dessein de décrire les structures d'une vie intellectuelle et spirituelle, en mettant l'accent sur les valeurs morales et religieuses. A cet égard, il est comme le sera Maïmonide, profondément concerné par l'éternel problème du statut du lettré savant, de la qualification morale que requiert sa fonction et de son aptitude à discerner le vrai et le faux. Il faut retenir ici que son propos sur la connaissance inscrit dans le premier livre de l'*«Ihya»*, *«kitab al-'Ilm»*, était destiné à servir d'introduction à l'étude du dogme et de la pratique de l'Islam, à la présentation des grandes prescriptions religieuses ultérieurement soumises à un examen minutieux.

Voilà bien un chapitre, celui de la théorie de la connaissance, à propos duquel s'exerçait à l'époque, dans les milieux des lettrés, juifs et musulmans, une activité intellectuelle et littéraire intense, puissante et subtile qui, tout naturellement, devenait un lieu de rencontres des idées et des cultures, retenant l'attention d'auteurs illustres appartenant à des confessions diverses.

Après Ghazzali et son *«'Ihya'»*, on pense à Maïmonide et à son code, le *«Mishneh Torah»* qui s'ouvre sur un livre opportunément intitulé *«Sefer ha-Madda'»* (Le livre de la connaissance). Ce n'est pas ici le lieu d'exposer dans le détail les idées contenues dans cet ouvrage dont nous avons évoqué, ci-dessus, les titres des grands chapitres. Il nous suffira de noter les préoccupations communes de Al-Ghazzali et Maïmonide, leurs analogies intellectuelles et mentales, et temoigner de la dette contractée par ce dernier à l'égard du premier, pour ce qui concerne précisément le *«Sefer ha-Madda'»* voire l'œuvre monumentale elle-même, le *«Mishneh Torah»*, le code dont se reclament encore aujourd'hui le droit et la jurisprudence hébraïques de toutes les communautés et sociétés juives du monde.

On ne peut guère imaginer que sans l'existence d'un Al-Ghazali, sans la tradition culturelle et littéraire dont son œuvre est issue, les sujets traités dans le *«Sefer ha-Madda'»* n'aient jamais pu être réunis, conçus et traités par un auteur juif.

Certes, dans la section du livre dédiée aux lois sur l'idolâtrie se reflète et s'exprime la situation d'une société vivant dans un environnement confessionel différent, mais tout le reste de l'ouvrage peut être considéré, lu et interprété comme un bref sommaire de l'*«Ihya»* d'Al-Ghazzali.

Le *Livre de la Connaissance* de Maïmonide a été intelligemment conçu et envisagé pour être conforme aux concepts juifs de la connaissance, habilement façonné pour être adapté aux structures mentales du Judaïsme orthodoxe et à ses traditions, ses doctrines *halakhiques* (jurisprudentielles). Comme Ghazzali, Maïmonide était un auteur original, un savant à l'intelligence fertile. Il n'avait donc point à recourir à l'imitation consciente, servile, d'un modèle déterminé. Il est néanmoins évident qu'à la place qu'il occupe en tête du *«Mishneh Torah», le Livre de la Connaissance* doit son titre, voire son existence et son importance scientifique à la place qu'il fait aux idées exprimées dans les écrits musulmans sur le concept du «savoir», aux courants d'opinions et de doctrines que ces écrits véhiculent, notamment ceux d'Al Ghazzali.(45)

Nous sommes là en présence d'un très haut degré de symbiotisme, voire de

synchrétisme dans les domaines sacro-saints liés aux problèmes de la foi, du joug de la Loi et de la soumission aux préceptes qui en sont le fondement, d'un système juridique qui régente la vie publique et privée, d'une littérature religieuse et éthique qui organise ici bas l'existence de l'individu et de la société, en vue de sa sanctification et de son salut éternel...

Un tel degré de symbiose constaté au niveau des représentations de l'imaginaire social, du monde de la légende et des manifestations rituelles et folkloriques qui rythment les moments solennels de l'existence (naissance, mariage, mort et autres rites de passages), cultivé dans les littératures dialectales et populaires et ailleurs, peut surprendre, ici bien des esprits. Il en est, au sein d'une orthodoxie sourcilleuse, qui seraient tentés de qualifier notre propos d'hérétique ; d'autres diront, au mieux, comme ils l'ont fait naguère, que notre discours est provocateur s'il n'est pas inintéressant.

Quoi qu'il en soit, notre démarche est ici comme elle l'a été dans toutes nos études et recherches durant bien plus de trente ans, constamment dictée par le souci capital d'objectivité et la préoccupation majeure de vérité que requiert toute entreprise à caractère scientifique.

Mais si nos travaux ont été dédiés à la science, il se trouve qu'ils portent aussi témoignage.

Une conclusion provisoire. Les leçons du passé

Arrêtons-nous pour esquisser une conclusion qui s'articule autour de deux réflexions ; l'une concerne une actualité, disons immédiate ; l'autre un phénomène plus général.

Il pouvait sembler dérisoire, il y a seulement quelques mois, dans les circonstances tragiques que traversent les relations judéo-arabes et plus précisément dans la tourmente et les tensions, les conflits et les guerres que connait depuis plus d'un demi-siècle cet Orient qui nous est si proche et si cher, de parler d'espaces de dialogues socio-culturels, de lieux de sagesse et de transcendance spirituelle.

Nous sommes resté cependant, pour ce qui nous concerne, fidèle à notre mission et convaincu depuis plus de trente ans qu'il ne faut pas renoncer à ce que l'histoire nous enseigne, qu'il faut essayer de voir les choses de l'intérieur, franchir les barrières de l'altérité et garder cette distance qui permet l'étude et la compréhension.

Les événements qualifiés d'historiques qui se déroulent devant nos yeux et les germes de paix qu'ils récèlent, nous justifient dans notre espoir en d'autres lieux de rencontres et dialogues, de coexistence pacifique, de convivialité et de coopération, bref, d'autres lieux de sagesse. Ce qui était un vœu, porte désormais l'embryon d'un commencement de réalisation. La réconciliation des fils (des descendants) d'Abraham émerge à l'horizon, et une étape décisive est franchie pour mettre fin au conflit israëlo-palestinien.

L'histoire retiendra le rôle capital joué par S.M. le Roi Hassan II dans l'heureux aboutissement des négociations et l'hommage rendu au peuple marocain et à son

souverain, pionnier de l'accord intervenu, par le Premier ministre de l'Etat d'Israël, en visite au Maroc dès le lendemain de la signature de cet accord à Washington, le 13 septembre 1993.

Rappelons à cette occasion que S.M. le Roi Hassan II a par ailleurs lutté sans relâche, avec une intelligence souveraine et une fermeté à toute épreuve pour que s'instaure et se développe le dialogue entre Juifs et Arabes, œuvrant résolument pour que soit appliqué dans cette région troublée du globe qu'est le Moyen-Orient le droit à l'autodetermination des peuples qui y vivent et qu'y soit définitivement installée une paix juste et durable.

L'actualité nous donne raison d'interroger les moments privilégiés de l'histoire médiévale en terre d'Islam et d'en retenir les lieux de sagesse, les espaces de rencontre des idées et des civilisations, autant de lieux et d'espaces inimaginables sans l'existence de lieux de liberté et sans ce très haut degré d'autonomie culturelle et cultuelle, judiciaire, fiscale et administrative que les lois de la *dhimma* octroyaient aux minorités religieuses, aux gens du Livre notamment.

Sur une pleine page du journal «*Le Monde*» du 17 mars 1980, deux écrivains marocains, Tahar Ben Jelloun et Edmond Amran El-Maleh, rendant compte de mon livre «*Littératures dialectales et populaires juives en Occident musulman*» qui venait de paraître, intitulaient leur texte «*Quand juifs et arabes chantaient ensemble*», y notant entre autres que «*pendant des siècles, juifs et musulmans du Maroc ont dit les mêmes poèmes, chanté les mêmes chants... (l'auteur du livre) a recueilli ces témoignages d'une culture commune... Juifs et Arabes se sont reconnus et ont échangé leurs différences ; ils ont participé à la même histoire, laissant à leurs enfants une mémoire et un patrimoine culturel communs...*». J'avais moi-même inscrit en exergue, sur la quatrième page de couverture de ce même livre un vers de Louis Aragon, extrait de son recueil «*Le roman inachevé*» : «*Ce qui a été sera, pourvu qu'on s'en souvienne*».

Rendant compte de mon livre «*Kabbale, vie mystique et magie*», paru à la fin de l'année 1986, dans le «*Matin du Sahara*», M. Allal Sinaceur, membre de l'Académie du Royaume du Maroc et Directeur du Département de Philosophie de l'UNESCO, intitulait son article «*Ce Judaisme de langue et de civilisation arabe*», poursuivant, en exergue de son texte : «*L'histoire fera son juste retour aux sources... car en y grattant, on va jusqu'à découvrir liberté et amitié. Sans quoi on n'écrit que l'apparence de l'histoire, une histoire où jouent les démons...*».

Le passé nous a, en effet, délivré un message, une mémoire que nous nous devons d'interroger. Ses moments privilégiés de coexistence pacifique et de convivialité doivent nous servir de repères, et ses lieux de sagesse de catégories paradigmatiques.

Je terminerai en rendant un fervent hommage à notre Académie et à son Protecteur qui l'a conçue comme un lieu de sagesse et réalisée comme un espace de dialogue, de fidélités multiples, de tolérance et de liberté. Ma présence dans cette Académie en est un témoignage d'évidence comme celle de nos confrères de confessions, de professions et d'opinions si différentes.

A l'instar de ces cénacles de Fostat, de Bagdad, de Cordoue et de Grenade dont

nous parlions plus haut, notre Académie peut être (est) un lieu de coopération des esprits particulièrement consacrés à l'esprit, à l'origine de la création d'un état d'esprit susceptible d'engendrer cette *Société des Esprits* dont parle Paul Valéry, condition d'une Société des Nations (courrier de l'UNESCO, septembre 1993, p. 44, Textes choisis).

NOTES

(1) Alphonse X le Sage et Jacques 1[er], en Castille et Aragon (13[e] siècle) ; Pédro de Castille dit «Le Cruel» (14[e] siècle), celui-ci frappant monnaie avec cette devise.

(2) Voir Y. Kaufmann, *«Toldot ha'emunah hayesre'elit»* (Histoire de la foi d'Israël) [hébreu], Tel-Aviv, 1967 (5[e] et 6[e] éditions).

(3) E. Renan a souligné en son temps, le caractère non israélite de la littérature sapientiale biblique. Voir son *«Livre de Job»,* publié en 1960, p. XXIII et suivantes. Mais Renan pensait que cette littérature a retenu les enseignements d'une science originaire du Yémen et cultivée par les peuples d'Orient, qu'elle est au titre de son contenu (sa substance), «sémitique pure». ce qui correspond chez lui, à l'idée que le monothéisme est d'essence sémitique et, dans la mesure où la sagesse biblique est monothéistique, elle porte aussi la marque du sceau israëlite.

Notons que dans cette littérature la sagesse repose essentiellement sur la crainte de Dieu (Proverbes IX, 10 et Psaumes CXI, 10) qui connait toutes les actions des hommes, les juge et les rétribue ; on y perçoit un accent d'utilitarisme avoué ; il vaut mieux être vertueux, ce comportement entrainant une bénédiction et une félicité certaines.

(4) *«La parabole de Yotam»* (Juge IX, 7-14). L'apologue de Yotam fait partie du plus ancien fonds de la littérature de saggese cananéenne, palestinienne avant la lettre. Aux bourgeois de Sichem qui allaient proclamer comme roi Abimelech. Yotam, debout au sommet du mont Garizim leur cria cet apologue *«des arbres qui s'en sont allé joindre un roi sur eux ... L'olivier, le figuier et la vigne déclinèrent successivement l'offre qui leur fut faite. Alors ils s'adressèrent au buisson d'épines, stérile et malfaisant qui leur proposa de se faire tout petits pour pouvoir s'abriter à son ombre, si leur offre est sincère, sinon un feu redoutable sortira de lui et dévorera jusqu'aux cèdres du Liban».*

(5) L'idée monothéiste, sous une forme embryonnaire, rudimentaire et vague, commençait à se répandre parmi quelques peuples d'Orient, chez les Egyptiens d'abord avec Akhenaton, pharaon de la XVIII[e] dynastie, 1375-1354 avant notre ère, engageant son pays dans une révolution religieuse et esthétique. Les Grecs, bien plus tard, connurent une certaine forme de monothéisme. Au moment où, vers le milieu du VI[e] S. avant notre ère, le Second Isaïe lance un défi aux idoles, le philosophe grec Xénophane de Colophon se livre, de son côté, à des réflexions monothéistes. Aristote le présentera comme celui qui, *«regardant le tout du ciel, dit que l'un est le Dieu»* (Métaphysique A, 5, 986 b). Seulement pour les Grecs, le monothéisme relève de la spéculation philosophique et non pas de la pratique religieuse, polythéiste par définition. (Joseph Mélèze Modrzejewski : *«Les Juifs dans le monde gréco-romain»*, Les Nouveaux Cahiers, été 1993, n° 113. à. 9).

(6) Les références sont peu nombreuses, mais significatives : Isaïe XXI, 13 - 15; Job I, 15; I, Rois IX, 26 - 28, X, 11, 22; Ezéchiel XXVII, 12, 15, 19 - 23 et *passim*.

(7) Une légende raconte qu'après la destruction du Premier Temple de Jérusalem, 80.000 prêtres échappèrent au massacre et prirent la route de l'Arabie où ils trouvèrent refuge. A l'époque du Deuxième Temple et après la destruction de ce dernier, on trouvera des juifs en pays nabatéen, ghassanide, lachmide, à Najran et ailleurs, à Khaybar...

(8) Nous sommes en présence d'une bipolarité culturelle analogue à celle dont ont témoigné les sociétés juives au Maghreb et en terre d'Islam, en général, jusqu'à une date récente. A côté d'une poésie profane où retentit l'écho des chants du désert arabique, on trouve un genre de compositions historico-épiques étranger à la poésie bédouine, mais cultivant la littérature biblique et post-biblique. Il nous est agréable de mentionner ici que c'est à Samaw'al Ibn Adiya que s'est référé notre collègue Abdelwahab Ben Mansour, membre de l'Académie du Royaume du Maroc pour conclure son discours d'ouverture de la session d'avril 1992, à Grenade, dédiée au *«Patrimoine commun hispano-mauresque»*.

(9) Les auteurs qui ont écrit sur Philon, nous rappelle I. Baer «*Yisrael ba'amim*» (Israël among the Nations, [hébreu], Jérusalem. p. 82 et *passim*), ont le plus souvent passé sous silence la substance juive et sémitique ancienne que recèlent ses écrits. L'œuvre de Philon se fonde, dans une grande mesure, sur les enseignements qu'il reçut des sages d'Israël de l'ancienne Palestine et qu'il s'efforça d'intégrer dans le cadre plus large d'une science grecque qu'il connaissait bien, qu'il cultivait dans les doctrines de Platon, de Pythagore, des Stoïciens etc... Selon des idées reçues, le contenu des écrits bibliques s'était fondu dans les enseignements de Platon et des Stoïciens et amalgamé à leurs doctrines dans les cercles juifs hébraïsants, essentiellement à Alexandrie et chez Philon plus particulièrement, puis chez Clément d'Alexandrie, ses disciples et chez les Pères de l'Eglise... On a ajouté que, dans la littérature homilétique du «*Midrash*» et de la «*Aggadah*» (la légende juive), seuls quelques éléments occasionnels et tardifs ont participé au processus de cette fusion culturelle, de cette hellénisation de la pensée juive. Cette conception se modifie à mesure que l'on examine plus attentivement la tradition religieuse juive elle-même (y compris la liturgie) et les écrits mishnaïques, talmudiques et rabbiniques qui en sont le support et qui la véhiculent (comp. E. Bréhier, «*Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*», 1925 ; Wolfson, *Philo*, 1947 ; M. Stein, «*Philon d'Alexandrie*», 1937, hébreu ; voir aussi les travaux plus récents de E. Halévi sur «Le monde de la *Aggadah*, du Talmud, de la *Halakhah* à la lumière des écrits gréco-latins» publiés depuis quelques décennies, en hébreu, à Tel-Aviv et Jérusalem).

(10) L'idée que les docteurs de la loi bannirent la sagesse grecque est universellement admise, mais les textes restent ambigus, parfois contradictoires et nécessitent un examen approfondi. On en retiendra ici quelques uns :

«Ben Dama demanda à son oncle R. Gamliel : est-ce qu'un homme comme moi qui a appris toute la «*Torah*» est autorisé à étudier la sagesse des Grecs? R. Galmiel lui récita ce verset de Josué 1,8 : «Tu dois la méditer (la *Torah*) jour et nuit», Va trouver un moment qui ne soit ni le jour ni la nuit pour étudier la science grecque (*Menahot* 99 b) !

Un autre texte stipule : «*Maudit soit l'homme qui enseigne la science grecque à son fils*» (*Sotah* 49 b ; *Baba Qamma* 82 b et *Menahot* 64 b).

L'anathème fut étendu plus tard à l'enseignement de la langue elle-même. Ainsi lit-on dans la «*Mishneh*» *(Sotah, in fini)* : «*Durant la guerre de Quietus (Gouverneur de la Judée en 117 après J.C), on décréta que nul ne doit enseigner le grec à son fils*».

Cependant, nous lisons ailleurs (*Sotah* XV, 8 et comp. Talmud palestinien, *Shabbat*, VI, 1..) : «*La famille de Rabban Gamliel fut autorisée à enseigner à ses enfants le grec, parce qu'elle était proche (en relations) avec les autorités (romaines).*

Sur ces débats, voir Saul Liberman, «Greek and Hellenism in Jewish Palestine», version hébraïque, Jérusalem, 1984, qui reprend l'édition américaine «*Hellenism in Palestine*», New York, 1962, p. 100 et suivantes.

(11) Notons ici un processus qui peut sembler paradoxal. Les Romains montrèrent tant d'ardeur à apprendre le grec qu'il n'y eut pas grand intérêt pour les traductions des œuvres grecques en latin, le grec étant la langue de la science, Galien, le grand médecin du IIe siècle vivait et enseignait à Rome, mais ses livres étaient écrits en grec. On pourrait en dire autant d'autres éminents savants de la période romaine de l'hellénisme. Après les invasions barbares, disparut la connaissance du grec et des sciences grecques en Occident.

(12) S.D. Goïtein, «*Studies in Islam History and Institutions*», Leiden, 1968, p. 58.

(13) «*A Doctor's Library in Egypt at the Time of Maimonides*», Tarbiz III, Jérusalem, 1960, pp. 171 - 185 (en hébreu, résumé en anglais, p. VI).

(14) M. Meyerhof and J. Schacht, «*Maimonides Against Galen on Philosophy and Cosmogony*», Bulletin of the Faculty of Arts, University of Egypt, 5, 1939, pp. 53 - 88.

(15) S.D. Goïtein *op. cit.*, p. 61.

(16) «*Itinéraire intellectuel et spirituel du lettré juif et du lettré musulman au Maghreb*», dans «*Maître et disciples dans les traditions religieuses*», Paris, 1990, pp. 97-125.

(17) Théodor Reinach, «*Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*», Paris, 1890, *passim*.

(18) Nous avons décrit, ailleurs, deux autres phénomènes caractéristiques de ces relations dans deux études, l'une dédiée au «*destin du lettré-homme d'affaires dans les sociétés méditerranéennes*», la seconde au «*recours volontaire du tributaire juif à la justice musulmane*» en dépit de l'autonomie judiciaire dont jouissaient les communautés juives :

- *Relations culturelles et relation commerciales, Le lettré-homme d'affaires* (Colloque Abbaye de Sénanque, mai, 1982), dans «*Relations intercommunautaires juives en Méditerranée Occidentale*», Paris, Ed. du C.N.R.S., 1984, pp. 211-228.

- *Judaïsme d'Occident musulman, les relations judéo-musulmanes dans la littérature juridique, Le cas particulier du recours des tributaires juifs à la justice musulmane et aux autorités représentatives de l'Etat souverain*, dans *Studia Islamica* LXIV, Paris, 1986, pp. 125-149.

(19) Voir nos derniers ouvrages «*Mille ans de vie juive au Maroc*», Maisonneuve et Larose, Paris 1983 ; «*Kabbale, vie mystique et magie*», Maisonneuve et Larose, Paris 1986 ; «*Ethique et mystique*», Paris 1991.

(20) Sourate intitulée «*Fatir*» *(Le Créateur).*

(21) *Vol. XII, p. 416/17; dans ces mêmes pages du «Lisan»* nous trouvons :

وَرُوِي عن ابن مسعود أنه قال : ليس العِلمُ بكثرةِ الحديثِ ولكنَّ العِلمَ بالخشية.

«On raconte qu'Ibn Mas'ud disait : La science n'est pas dans l'abondance du discours mais dans la crainte (de Dieu)».

(22) Voir notre ouvrage, «*Ethique et mystique*», page 133/4.

(23) Un phénomène remarquable et que l'on n'a guère noté jusqu'ici découle de la coexistance socio-culturelle dans cet univers judéo-musulman que nous décrivons. Le terme symbiose que nous utilisons nous-même par commodité de langage est un terme impropre. C'est de communication à sens unique d'acculturation de rencontre et de dialogue à la rigueur qu'il convient de parler quand il est question de la transmission de la charge culturelle et de civilisation de la société majoritaire musulmane à la société minoritaire juive, et quand on évalue la dette contractée par celle-ci envers *l'adab,* les humanités et les sciences arabo-musulmanes dans les domaines de la philosophie, de la poésie, de la mystique, des sciences dites de la nature ou sciences exactes, ou même d'une création littéraire populaire et dialectale. On ne peut certes ignorer la part prise dans la transmission de ces mêmes sciences aux sociétés européennes par le truchement de traducteurs juifs, comme on ne peut passer sous silence la part de pensée juive intégrée, à l'origine de l'Islam dans le Coran et ses commentaires dans la tradition musulmane elle-même, et la contribution de la mystique ou plutôt de la gnose juive archaïque à la formation d'un ésotérisme musulman (voir ce que nous disons à ce propos ci-dessus, et dans la publication de l'*Académie du Rauyaume du Maroc, («Trait d'union entre l'orient et l'occident : Al-Ghazzali et Ibn Maïmoun»* vol 12, actes de la session du 27 au 29 novembre 1985, p. 76). Il faut nous rendre à l'évidence. Durant cet Age d'Or mythique qu'a vécu le monde judéo-musulman les élites intellectuelles musulmanes ne connaissaient quasiment rien de ce que j'appellerai *l'expérience intérieure* du judaïsme, des langues et des littératures hébraïques et araméennes, hormis les juifs islamisés et quelques rares savants non-juifs instruits peu ou prou dans les sciences rabbiniques par des maîtres juifs, ou puisant leur savoir juif dans des sources de seconde main pour le mettre le plus souvent et quasi-exclusivement au service de la défense du Coran et de l'Islam ou de la lutte contre le message biblique que l'on dit falsifié par les juifs, à l'instar d'Ibn Hazm dans la diatribe théologique qui l'opposa à Samuël Ibn Nagrila», (Voir son traité théologique «*Kitab Al-Fisal*» (Le Caire, 1903), et sa «Réfutation d'Ibn Nagrila», «*Al-Radd ala Ibn Nagrila al-Yahudi*». (édité par Ihsan Abbas, Le caire, 1960 ; voir aussi les travaux de Moshé Perlman de l'Université de Californie, Los Angeles, sur la polémique judéo-musulmane).

(24) Voir Salomon Pinès, «*Etudes sur Awhad Az-Zaman*», Revue des études juives, CIII, 1938, pp. 3-64 ; CIV, 1938, pp. 1-33.

(25) Un aspect capital de la transmission du savoir, dans les sociétés juives de la période gaonique et des générations qui suivirent, concerne les traductions judéo-arabes de la Bible ; la contribution de Saadya y est éminemment importante à bien des égards.

Notons, ici, l'immense crédit dont jouissait Saadya dans le monde des biblistes européens, aux XVI[e]/XVIIè siècles, à la suite de la publication de son Pentateuque, à Constantinople, en 1546/1551, et dont Edward Pococke rend témoignage dans les prolègomènes de la *Polyglotte de Londres* (1656/7) qui reproduit le texte arabe de la *Polyglotte de Paris* (1630). Rappelons que c'est une adaptation de cette version qui a été choisie pour la dite Polyglotte. La version arabo-samaritaine du Pentateuque semble avoir été aussi influencée par celle de Saadya. Voir Haïm Zafrani et André Caquot, *La version arabe de la Bible de Saadya Gaon, l'Eclésiaste et son commentaire «Le livre de l'Ascèse»,* (Paris Maisonneuve et Larose, 1989) ; mentionnons, et seulement pour mémoire, *«Les œuvres complètes de R. Saadia ben Josef Al-Fayyoumi»,* éditées par J. Derenbourg, Hartwig Derenbourg et Mayer Lambert, à Paris, de 1893 à 1902.

(26) Edité par Ibrahim Madkour (Le Caire, 1962) ; voir G. Vajda *«Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia»,* REJ CXXVI, 1967, pp. 135-189.

(27) Edité et préfacé par 'Abd al-Karim 'Uthmân, Le Caire, 1965.

(28) Tome XVI, *«L'jâz al-Qur'ân»* (Insupérabilité du Coran), éd. Amin al-Khûli, Le Caire, 1960.

(29) *«Amânât»* éd. S. Landauer, Leïden, 1880, p. 11, 1 10/14.

(30) *Ibid,* 1. 5/6 et p. 108, 1. 16-20.

(31) *«Mughni»* XII, 79, 1 3-4 ; quant à Saadya, il souligne dans la préface à son commentaire des Psaumes, qu'une certaine connaissance du *nazar* est, avec la philologie, indispensable à l'exégèse biblique digne de ce nom.

(32) De cette dialectique, de cette confrontation entre lois de la raison et lois de la religion, on trouve encore l'écho dans un conflit qui opposa, au 14[e] siècle, dans une Tolède reconquise par la chrétienté, le traditionaliste Asher Ben Yehiel, transfuge ashkénaze (non arabophone) appelé à la tête de la communauté et son collègue du tribunal rabbinique, Israël Ben Yosef Israëli, héritier du patrimoine culturel hispano-mauresque qui défendait, lui, les lois de la raison. Voir les *«Responsa d'Asher Ben Yehiel»,* Klal LV, 9 ; Y. Baer, *«The History of the Jews in christian Spain»,* J.P.S.A. Philadelphia, 1966, vol I, p. 318 et n 14. p. 445 ; J.L. Teicher, *«Laws of Reason and laws of Religion : a conflict in Toledo Jewry in the Fourteenth century»,* dans *Essays and Studies presented to Stanley Arthur Cook.* London. 1950. p. 83-94.

(33) Edition S. landauer, Leiden, 1880, p. 112 et suiv. (transcription en caractères arabes) et Edition Yosef Qafeh, Jérusalem, 1970, p. 116 et suiv. (texte arabe, en caractères hébraïques, et sa traduction en hébreu).

(34) Comp. Les deux textes auxquels, il est fait référence :
a) *«Amânât»,* de Sa'adya, Ed. Landauer, p. 112-113.
b) *«Al-Mughni»,* d'Abd al-Jabbar, vol. XI, p. 147 (1-7) p. 148 (1.7).

(35) Voir les textes signalés ci-dessus et Annexe I.

(36) Voir *«Amânât»,* chap. III et *«Al-Mughni»,* vol. VI/1, Le Caire 1962 p. 43.

(37) Voir Haggai Ben Shammai, *«Classification of the Commandments and the Concept of Wisdom in Rav Saadia's Thought», in* Tarbiz, vol. XLI/2, p. 170/182 (hébreu).

(38) I. Goldziher, *«Le dogme et la loi de l'Islam»* Paris, 1920, (p. 150-151).

(39) *«La politique de Ghazali»,* Paris, 1970 ; (P : 115 et suiv).

(40) Al-Ghazzali (Al Imam Abu Hamid Muhammad ben Muhammad) *«'Ihya''ulum al-Din»,* Beyrout 1982.

(41) Voir Maïmonide, *«Livre de la Connaissance»,* P.U.F., Paris, 1961, préface de S. Pinès. Cette *imitatio Dei,* sans médiateur à forme humaine comme dans le christianisme, est aussi l'un des paradoxes du judaïsme ; la notion est développée dans le *«Midrash»* à partir de textes bibliques (Deutéronome I, 10 ; IV, 4 : XII, 5) ; elle constitue aussi l'un des thèmes étudiés par Maïmonide et dont il fait la conclusion du *«Guide»* (III, 54 ; voir aussi I, 52 et III, 53) Voir aussi Joël L. Kraemer, *«Al-Farabi's opinions of the Virtuous City and Maïmonides' Foundations of the Law»,* dans *Studia Orientalia*

Memoriae D.H. Baneth dedicata, (Jérusalem, 1979, The magnes Press, The Hebrew Univ., p. 107/153). La thèse de Kraemer est que Maïmonide, énumérant les principes fondamentaux de la Loi dans le chapitre *Yesode ha-torah* de son *«Sefer Hamadda'»*, construit son projet sur le modèle proposé par Al-Farabi dans son *«'Ara Ahl Al-Madina al-Fadila»* (Opinions des gens de la cité vertueuse [parfaite]).

(42) Préface et *Traité des pères*.

(43) *«The Guide of the Perplexed»*, Moses Maïmonides, translated with an introduction and notes by Schlomo Pinès, with an introductory essay by Leo Strauss, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1963, (p. CXXVII).

(44) F. Rosental, *«Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam»*, Leyde, 1970, (p. 94/96).

RUSSIAN TSARS AND AFRICA

Anatoly Andreï Gromyko

1 - An expedition that never was

For centuries, slowly but surely, Russia and Africa have drifted towards each other. At a time when newly-formed states in Western Europe grew quickly involved in the exploration of the Northern and coastal zones of the Aftican continent, Russia, separated as it was from Africa by several straits and the Mediterranean, remained engaged in its internal affairs, repelling foreign invasions, casting off the yoke of the Golden Horse and overcoming intestinal strife and unrest.

The formation of the Russian state happened late in the 15th century. The image of a colossus rose in the East of Europe, compared to which, in terms of territory anyway, any other European state looked a mere dwarf.

The first signs of Moscow's interest in Africa surfaced during the rule of Peter I who is better known in the West as Peter the Great. That was precisely when enthusiasts and scholars in Russia started not only speaking about Africa but also planning an expedition there. The first such plan dates back to 1719.

Some knowledge about Ethiopia found its way into Russia after the translation into Russian of the book «The History of Ethiopia» by Jova Ludolff (Ludolff was an adviser to the Saxon archduke Ernst in the 70 of the 17th century. He received a great deal of his knowledge about Ethiopia from the Ethiopian monk from Rome, Father Georgis(1). «The History of Ethiopia» was published in Latin in Saxony(2) By that time, information about it started coming to Moscow from Russian ambassadors, too. For example, Russia's ambassador with the Turkish sultan's court, Peter Tolstoï, met on several occasions with the Patriarch of Jerusalem, Dosypheus. The latter explained to him in detail the political and the ecclesiastical situation in the Middle East(3). Certain data about Ethiopia was relayed to the Russian court, too, by the franciscan monk Giacomo Olleggio who, after his release from a Persian prison, was sent to Tsar Peter in 1722 by the Russian plenipotentiary in Persia, Artemy Volynski.

Peter the Great's plans of an African expedition were never meant to come true. The tsar's death prevented Russia from paving the way to Africa still in the first half of the 18th century and then through Madagascar to India.

At first glance, the very intention of Peter the Great to mount an expedition to Africa seems to be an unimportant fact, but this is only at first glance. In effect, that unsatisfied desire reflected both the aspirations and the scope of the nascent Russian might.

Tsar Peter's plans of an expedition to Africa are often interpreted only as a desire to open new lands and nations for Moscow, which implies that it had exclusively commercial and exploratory interests. This is most probably how it really was. And yet, this trivial explanation of the rising interest in Africa first at the old Moscow Kremlin and then at the new capital in St. Petersburg is definitely insufficient. This is because even then great-power motives started playing a noticeable role in Russia's foreign policy, which later became decisive in the elaboration of its strategy. I am referring to the geopolitical factor.

That geopolitics ! I think that both yesterday and today, in the analysis of the foreign policy of Russia as well as other states, it has been given undeservedly little attention. In the meantime, on the diplomatic and the strategic military chessboard, the geographical factors, along with the economic, political and military ones, have always played a meaningful and often decisive role. This was manifest, too, in the moods which prevailed at the Russian court in the beginning of the 18th century.

The formation of a unified Russian state stimulated the country for an advance to new frontiers. For a long time, these aspirations in Europe went in two directions : to the South and the East against the khanates, the remnants of the Golden Horde ; and to the North-West for access to the cold Baltic waters, opening for Moscow a trade route to Western Europe. The main forces opposing these far-reaching plans were the Ottoman Turkey in the South and Sweden in the North-West.

The war with the latter broke out at the turn of two centuries, in 1700, and eclipsed for many years the task of gaining possession of Black Sea coasts thus easing the conflict with Turkey.

And yet, the Russian tsars and emperors constantly strove to gain access not only to the Northern but also to the Southern waters, including the Black Sea beyond which lay the great expanses of the Mediterranean and the mysterious Africa. Tsar Peter, for example, was well aware of the fact that way back in the 10th century Kievan Prince Oleg mounted an attack on Constantinople. Although legend has it that in the honour of their victory the Slavs nailed a shield to the gate of the Turkish capital, the lands North of the Black Sea, including the Crimea, remained in the hands of the Turks and the Tartars, from where they staged their devastating forays into Russia and the Ukraine.

The young and ambitious Peter could not possibly tolerate this. He set out to destroy the stronghold of Turkish domination and, having crushed the Turks in 1695, seized the fortress of Azov in the mouth of the river Don. This attempt to «break a window» into the Mediterranean and Europe from the South, however, failed to produce the desired results. But then at the initial stage of Peter the Great's rule the goals of gaining access to the seas could hardly be pursued so stubbornly as to make it an open secret. Moscow had other things to attend to. At the end of the

16th century Russia was heavily lagging behind in its industrial development from many European states where industry was already flourishing at that time, while in Holland and England bourgeois revolutions had already taken place. On top of all this, the strong Ottoman empire became an inseparable barrier for many ages to Russia's access to the Mediterranean and, consequently, to the coasts of North Africa, too. In any case, there was a re-orientation early in the 18th century : a turn in Russia's foreign policy from the struggle for access to the open seas in the South to the North-West. The victory at Azov showed Peter the Great the military potential of Russian troops and enabled Russia to behave in Europe as a great military power.

So, it was precisely during Peter the Great's reign that Russia abandoned for a good two centuries the foreign-policy line which could take it to the coasts of Africa. Although at the time of Catherine II and in the subsequent years military and diplomatic activity in the Southern direction intensified once again, signs are that it was precisely during the reign of Peter the Great that Russia turned its attention to the Northern War at the expense of the road to the Mediterranean and Africa.

So why did that «Northern card» get the upper hand over the «Southern» one ? Can the answer to this question be found only in the analysis of the strategic military, economic and even geopolitical factors ? It looks like no, it can't. Science alone, including history, often cannot provide explanations of the causes of major turns in big politics by relying only on the analysis of social and economic factors. All too often, such turns are occasioned by subjective factors, personal views and convictions of politicians and diplomats, especially in the cases of absolute monarchy. Peter the Great was precisely such a monarch. His personal views and even moods had strong influence on Russia's policy in Europe and Asia. In the case of the re-orientation of its expansion from the South to the North-West a factor of great importance was the young tsar's trip to Holland and Britain in 1697-1698.

Tsar Peter worked at a Dutch ship-yard as an ordinary carpenter, studying all the stages of the construction and rigging of ships. Upon arriving in England on January 11, 1698, the young monarch studied the theory of ship-building. He had naval exercises organized specially for him, as well as visits to the House of Lords and the Commons.

He liked the openness of the British. It is said that upon hearing how MPs were freely expressing their views, without any signs of servility, in the king's presence, Peter exclaimed : «It is nice to see when subjects openly tell the truth to their sovereign. This is what we must learn from the English»[4].

The tsar's keenness on the Western way of life and his interest in the affairs of Western Europe resulted in the postponement for a long time of the plans to bypass Russia's internal enemy, Turkey, from the Southern flank and to find loyal allies behind its back.

Judging by witness accounts, apart from the abandoned plans of an expedition to Africa, in his old age Emperor Peter nourished other bold schemes, too. He spoke of them many times to his confidents. «Poor health is keeping me at home. The other day I recalled what I had though about a long time ago and what other things

had prevented me from accomplishing : the road through the Arctic Sea to China and India»[5].

As we can see, he did not even mention his plans to hoist the Russian flag in Africa, although, perhaps, he had some intentions on this score. This is notably confirmed by the fact that after his death, in a letter to his daughter, Russian empress Elizabeth, Patriarch of Alexandria Mathew reminded her of her father's plan and asked her to grant the request of the Ethiopian Negus, Iyasu II, and send craftsmen and clergymen from Russia to Ethiopia[6]. Having passed on this request to the Synod, which supervised the affairs of the Orthodox Church in Russia, Queen Elizabeth soon forgot about it. In his letter, Patriarch Mathew also relayed the desire of the Ethiopian emperor to join up with the «Eastern Orthodox Church»[7]. Those opportunities, however, for starting Russian-Ethiopian relations were not exploited at that time which just was not ripe for their official establishment. There was no power base to achieve that end.

Peter the Great succeeded in resolving the «Baltic problem» for Russia by «breaking a window» into Europe. In the Southern direction, however, his foreign-policy chariot got bogged down, as a result of which the Bosphorus and the Dardanelles became the stopper which blocked Russia's access to the coasts of Southern Europe and North Africa. In the meantime, other countries started exploring Africa without Russia's participation. All this doubtlessly had a negative effect on the Russian tsars' opportunities to take part in the colonial partition of Africa at the end of the 19th century. In the long run, though, Soviet Russia only won from that forced inactivity. When Moscow came with its policy to the African continent, it was not burdened with any colonial legacy or recriminations.

2 - Ethiopia in the Focus of Russian policy

The reasons for the absence of broad Russian-African relations in the past can easily be explained. In the 18th and 19th centuries Russian governments never seriously regarded Africa as an object of their colonial policy. The traditional directions for the expansion of the tsars and the burgeoning Russian bourgeoisie were Siberia and Central Asia as well as the Balkans and, to some extent, the Middle East. In other words, Africa was too far from Russia. Besides, Britain, France, Germany, Belgium, Italy and Holland were actively preparing for colonial conquests at that time.

By the end of the 19th century the biggest colonial power in Africa was Britain. The British bourgeoisie was the main rival of the Russian tsars in many parts of the world. This naturally irritated the Russian gentry and merchants who supported wherever they could the forces opposed to Britain's expansion. This was the line, for example, that was maintained by Russia during the occupation by Britain of Egypt in 1882 and especially during the Anglo-Boer War at the turn of this century.

Having excluded from the scope of its interests the whole of Tropical, West and Southern Africa, Russia nonetheless repeatedly showed for political reasons its interest in North-East Africa and especially in Ethiopia. This interest was prompted, among other things, by Russia's century-old antagonisms in its relations with Turkey.

In that conflict between the Russian orthodox tsars and the Ottoman sultans London and Paris even used force against Russia, as it happened during the Crimea War.

What frightened London and Paris in Moscow's actions ? The answer is only too clear : any Russian victories over the Turks, from the time of the exploits of Peter the Great and Catherine II, were always regarded in the West European capitals as Russia's drive for domination in the Middle East. About Africa, however, there was no such concern at that time.

The drive by Russia for a free access to the Mediterranean was interpreted as a violation of the «balance of forces» in that region in Moscow's favour. The Crimean War of 1853-1856, in which tsarism suffered a defeat first of all because of its obsolete military hardware, showed how serious those apprehensions of London and Paris were.

The Crimean war became a kind of watershed between the mostly passive and a relatively active period of Russia's diplomacy in North-East Africa. The defeat in that war simply emphasized the need for Russia to look for a foothold in the Middle East and on the Red Sea coasts.

As it had often happened in the past, religion became the spiritual foundation for St. Petersburg's attempts to implement these aspirations.

That Ethiopia ended up in the focus of attention of Russian policy in Africa was not surprising at all. Contacts between Russians and Ethiopians had begun in the Holy Land, the traditional places of pilgrimage : Jerusalem and Alexandria. In fact, the first contacts took place as early as the 12th century, in Palestine, at the sepulchre, near which stood a monastery which gave shelter to many pilgrims, including those from Russia and Ethiopia. The religious influence of Russia in the Middle East in the 40s of the 19th century was quite noticeable. Moreover, after the collapse of Byzantine in the 15th century and especially by the middle of the 19th century, the Russian Orthodox Church came to contend for the role of a patron of all Eastern Christianity and sought to unite all its Churches[8]. This gradually led to the establishment of a non-formal entity, the Eastern Christian Union of Churches. Apart From the Russian Orthodox Church, in included the Alexandrian Orthodox Church, the Alexandrian Coptic Church, the Ethiopian Monophysitic Church, the Armenian Gregorian, the Bulgarian, Serbian and several other Orthodox churches. Although the Ottoman government did not encourage the supremacy of the Russian Church over all Orthodox temples and denominations, it did not actively interfere with this either.

The roots of that growing closeness between Russia and Ethiopia can be traced back to remote antiquity. After all, the Russians and the Ethiopians - first of all the Amhara and the Tigre people - were among the first to adopt Christianity of the Eastern rite (Byzantine group) : Kievan Rus in 988 and Ethiopia most probably in 343. On the territory of modern Ethiopia Christianity was first adopted by the Axumite kingdom. The process of growing closeness between Russia and Ethiopia went slowly because of their isolation and the great distance between them. Besides, in Russia it was the pre-state era of tribal principalities. Nor was there an Ethiopia

between the 4th and 10th century, but only the Axumite kingdom where Christianity was accepted at the court level but did not reach mass consciousness for a long time.

In the 18th and 19th centuries Ethiopia encouraged the entry in the country of Greeks and Armenians who fled in large numbers from Moslem Turkey because of the increased massacres of Christians. That migration likewise provided an impetus for greater closeness between Ethiopia and Russia, because by that time the later acted as a patron and defender of all Christians of Eastern denominations. Of course, one can hardly speak about any Russian state-sponsored policy towards Ethiopia till the middle of the 19th century. Until then there were no official contacts between Russia and Ethiopia. Even as the whole of Tropical Africa, that country remained a kind of enigma for st. Petersburg. There was an aura of mystery in the Russian state, enshrouding everything concerning Africa, including Ethiopia. Only scattered information about that continent found its way into Russia during the reign of Ivan the Terrible and Alexei Mikhailovich. This happened mostly during the visits to Muscovy by the hierarchs of the Eastern patriarchies : the Antiochian and Egyptian, and by Fathers Superior of the Sinai Monastery. This mist of fairly vague knowledge and prejudices could not be possibly dispelled by the rare church contacts. Moreover, the information about Africa which came to Russia from Europe was equally scant. Part of it got to Moscow through the Saxon court of Kurfurst Ernst late in the 17th century. His political adviser at that time was Job Ludolff. The later was overwhelmed by the idea of a union of European states with Ethiopia against Turkey. He also believed that Russia had to stand at the head of that union. In 1674, through the Russian diplomat, Ringuber, who was on a visit to Saxony, he suggested that Moscow should send its mission to Ethiopia through Persia, using Armenians as guides(9). Ringuber was so captivated by that idea that he even volunteered to head that mission to Ethiopia, but it never happened because Moscow found the whole idea too fantastic and impracticable.

Besides, for a long time, up to the middle of the 19th century, the Ethiopian state itself was engrossed in numerous wars and internal strife. So, without belittling the importance of religious contacts, one should still note their limited character and efficacy. In setting the stage for putting the relations between Ethiopia and other countries on a government level, religion simply could not lay a firm foundation for Russian-Ethiopian political relations without noticeable changes first in the strategic military situation in the Balkans and in the Middle East. Above all, this called for military victories by Russia over Turkey, and those victories did come.

After king Peter's death, Russia scored a number of major victories over Turkey under the leadership of such outstanding commanders as Minich, Rumyantsev, Suvorov and Kutuzov. Those vistories naturally consolidated Russia's position of a defender of Christianity in the whole of the East. It became a point of attraction not only for Orthodox subjects, but also for other old Christian churches. It looked like a new sphere of influence was opening for Russia to the South-West of its borders. But then came the cold shower of Russia's defeat in the Crimean War. It was not only a politico-military debacle, but also a collapse of the intentions to establish broad religious links between Russia and Ethiopia. What made it particularly

lamentable was the good foundation under those intentions, for the Synod of the Russian Orthodox Church was already standing behind them, while on February 11, 1847 Tsar Nicholas I signed a decree on the establishment of a Russian Orthodox mission in Jerusalem. By a joint decision of the Synod and of the ministry of foreign affairs of Russia it was headed by archimandrite Porphirius Uspenski, an ardent proponent of the unification of all old Christian Churches with the Graeco-Russian Orthodox Church under Russia's leadership. Even the Coptic religious leadership in Egypt favoured such a union because it constantly felt the ever growing might of Moslem domination.

It took the Russian rulers almost 30 years to overcome the shock of the cruel defeat from Britain and France in the Crimean War. It was only in the early 80s of the 19th century, especially as a result of the victories in the Russo-Turkish war of 1877-1878 and of the subsequent disintegration of the Ottoman Empire, that Russian policy in North-East Africa saw a rebound. By that time it turned out, however, that it was beyond Russia to catch up with Britain, France and Italy in their colonial conquests and division of strategic points in North and North-East Africa and on the Arabian peninsula. The wars against Turkey left it equally exhausted.

Watching the territorial conquests of the West Europeans on the Red Sea coasts, the Russian government remained just a passive observer of that colonial feast.

3 - The dreams of archimandrite Porphirus... Discoveries of Kovalevski and junker... Partition of Africa.

All this, however, did not prevent a build-up of positive sentiments in Russian society towards Ethiopia. In this connection, at least a brief evaluation must be made of the role in this process of archimandrite Porphirius Uspenski.

Porphirius was not only a theologian, but also a historian. During the Crimean War, he diligently studied in the quietness of Jerusalem the religious and political state of Abyssinia, while in 1866 he completed a purely political study called «Russia's Part in the Destiny of Abyssinia». It can well be said that archimandrite Porphirius was the first Russian specialist in Ethiopian studies. He regarded Ethiopia as a natural ally of Russia and thought that it was in Russia's interests to get closer with it. The interest of Porphirius in Ethiopia was not accidental. He was an avid collector of antiquities, worked a great deal with Ethiopian manuscripts and found that many things in Ethiopians' lifestyle were similar to Christian traditions.

The archimandrite's calls were heard in Russia but not heeded. In the 50s and the 70s of last century Ethiopian emperors Theodoras II and Johannys IV undertook new attempts to win Russia's support. Theodoras, for one, sent a letter to St. Petersburg to Tsar Alexander II together with an Ethiopian gilded silver cross. He asked the Russian Tsar for «patronage and appointment of a Russian consul in Abyssinia[10]. Alexander coldly replied through the Russian consul in Jerusalem that such a move would be «untimely»[11]. It cannot be ruled out that Johannys was ready for a church union with Russia or, at least, for the establishment of close religious links with it. The Ethiopian emperors needed some kind of suport and

protection against the threat of colonization of their country. They started looking for such protection in Russia.

All this shows that starting from the 50s of the 19th century Ethiopia began to show a growing interest in closer links with Russia.

The Russians' interest in Ethiopia was growing, too. In the 19th and the early 20th centuries Russian explorers repeatedly visited North and North-East Africa and blazed pioneer routes through equatorial forests and deserts. The results of the travels by V.V. Junker and Y.P. Kovalevski were important not only for science. Some explorers, of whom a huge number poured into Africa in the 19th century, wanted to serve science, while others - their governments. Either way, it would be fair to say that in exploring and mapping the unknown lands, they paved the way for European colonization.

Let us have a brief profile of the Russian explorers now.

In the first half of the 19th century, Y.P. Kovalevski was engaged in gold mining in the Altai mountains and Montenegro. In 1847-1848, at the request of the Egyptian ruler Mohammad Ali, he and two other Russian mining engineers explored the valley of the Blue Nile down to the Ethiopian border, compiled what was a fairly accurate geological characteristic for that time of the Eastern Sudan and undertook the first-ever attempt to chart the geological structure of the Nile valley. One of his companions was the botanist L.S. Tsenkovski who was subsidized by the Russian Geographic Society and the St. Petersburg Academy of Sciences. He made valuable meteorological observations and ethnographic surveys of the areas through which their expedition passed. In my opinion, the recourse of Mohammad Ali to Russian explorers' help is explained by his Moslem Albanian origin. Besides, he had close relations with the Greeks. Mohammad Ali came into fairly close contact with the christian culture and tried to emulate the Russian tsar, Peter the Great, by introducing profound changes into Arab society.

V. V Junker must be given credit as a scientist first of all for the discovery of a number of regions in Central Africa during his travels there in 1876-1878 and 1879-1886. A doctor by profession and a generally wel-off man because he was born to a banker's familiy, during his first expedition Junker penetrated the Ouele basin in Central Africa and gathered extensive hydrographic and ethnographic data on the watershed area between the Congo and the Nile. His predecessors, including G. Schweinfurt (a descendant from Russia who later assumed Prussian citizenship), had never before visited areas South of latitude 9 South. «Because of this», Junker wrote, «the previous maps of Africa were distorted by the imagined discoveries of several non-existent rivers, and even now someone's imagination-prompted non-existent water line may end up plotted on the map»(12). The abridged one-volume edition of Junker's «African Travels» was published in Moscow in Russian in 1949(13).

The second expedition enabled Junker to explore the areas settled by the Azande people and to make the first description by a European of Buganda ruler's court. His observations were published in 1890 in a three-volume study in German which to this day remains a valuable source for those studying the history of Central Africa(14).

Kovalevski's and Junker's travels helped attract to Africa the attention of the Russian press which informed the general public in detail about the discoveries in those exotic countries. Africa became a fashionable item, and the «Round the World» magazine, fashioned after the pattern of its French namesake «Tour du Monde» started flourishing under the editorship of I.D. Sytin.

The area which attracted special interest in St. Petersburg was North-East Africa. That was due to the fear of a confrontation with Britain and France during the division of the African pie. The delay in the establishment of relations with Ethiopia is a graphic example to this effect.

In the meantime, in 1881 Britain occupied Egypt. The shortest sea route to Asia through the Suez Canal, which at that time was cheaper than the long route by land, soon became totally possessed by Russia's perennial rival, Britain.

The situation was slightly eased by the fact that at the Berlin conference the main European powers seemed to have agreed on the spheres of their interests in Africa, though in reality life proved much more complicated than that scheme.

The partition of Africa in the 19th and early 20th century left a noticeable imprint in the history of international relations. Russia took part in several conferences aimed at applying to Africa the modern «rules of the game». The objective was to disguise in diplomatic acts the real goals of the Europeans with common human statements.

The Berlin Conference of 1884-1885 benefited the great powers (including Russia) and restricted Belgium's domination in the Congo basin. In case of war, any ships were allowed to seek refuge in the Congo and Niger estuaries, which likewise suited Russia which was interested in free navigation around Africa. Another conference which dealt with Africa and which was held in Brussels in 1890, passed a decision on combating slave trade and on banning the sales of advanced weapons in Tropical Africa. Russian diplomacy approved of all these decisions and did not enter debates with anyone. The only time when the Russian representative at the Berlin conference, Count Kapnist spoke, was when other delegates mentioned the geography of the continent. It turned out that our diplomat was fond of meteorology and insisted on the construction of as many meteorological stations in Africa as possible. The conference immediately obliged him with his request, whereupon he remained silent till the end of all proceedings.

Finally, let us note the 1888 Constantinople Convention. It proclaimed freedom of navigation through the canal in both peace and wartime. This freedom was confirmed by the prohibition of blockades and renunciation of hostilities in the canal and «in its entry ports». The interests of Europe were thereby taken into consideration, which is why the convention safely survived two World Wars. In 1956 Egypt announced that it would continue to abide by its terms.

4 - Cossack Nikolai Ashinov : an adventurer or a missionary ?

The reinforcement in Africa of the positions of Britain, the main ally of Turkey in the struggle against Russia, did not pass unnoticed. Russian diplomats in Cairo and Jerusalem sounded alarm. In particular, they strongly urged St. Petersburg to

meeting for him with the Russian diplomat Khitrovo. The latter, who was serving as Russia's general consul in Cairo, was convincing the Russian foreign ministry in his reports of the need of the development of Russian-Ethiopian relations, of sending a Russian envoy to the Ethiopian emperor and of opening a Russian consulate in that country[17].

In my opinion, all the subsequent strokes of luck and misfortunes of Ashinov prove that the ataman had set himself a goal which turned into an *idée fixe* : to set up at all costs a Russian settlement on the Red Sea coast in Abyssinia.

To be fair, Ashinov did not pursue any selfish goals. Of course, he was after glory and wealth, but even more than that he wanted to leave a trace in the history of Russia as a Russian Cortez. Far less was he an adventurer. Had he been one, he could have simply escaped even then, in Turkey, when the British passed on to him, under their previous agreement, 12,000 pounds Sterling - a huge sum for that time - and remained rich till the end of his days. Now, what did our «adventurer» do ? Deep at night, disguised in a monk's hooded robe, Ashinov went to the Russian ambassador in Turkey, Nelidov, and poured upon the table in front of him a heap of gold sovereigns from his bag, saying : «... the English don't have enough money to bribe me against the Tsar and Russia»[18].

The ataman's dreams to secure Russia's support for his plans to penetrate Africa failed at that time not so much because he sometimes had to take enormous risks and even resort to mystification just to persuade the tsar and his ministers of the need od a «spiritual mission» to Ethiopia, but, first of all, as a result of the intrigues engineered against him by the foreign minister, N. K. Girs, and by the department of police. Moreover, in his approach to Ethiopia, Ashinov actually followed the behests of archimandrite Porphirius, regarding Ethiopia a natural ally of Russia.

On the whole, Ashinov was right in his appraisal of the importance for Russia of an «outpost» in the Red Sea with a coal station and berths for ships proceeding through the Suez Canal to the Russian Far East. In his discussions with the chief of the General Staff, General N. N. Obruchev, he not only pointed to the strategic location of Ethiopia, but also tried to prove to him all the benefits and advantages of an alliance between Russia and Ethiopia[19].

The Holy Synod decided against missionary activities in Ethiopia because, in contrast to the Catholic and the Protestant Churches, the Russian Orthodox Church lacked such traditions. I am quite sure that this was an important reason for Russia's lack of interest in Africa. Russia's brand of Christianity was mostly introverted in comparison to Catholicism and the protestant church. Al the Russian missionary priests were willing to do was convert to the Orthodox faith the non-Christian peoples of Siberia and the Far East.

Besides, Russia's general consul in Cairo, Khitrovo, behaved very strangely and simply deceived Ashinov. At the same time, for reasons that are still unclear, with supporting in words Ashinov's expedition to Ethiopia, he, true to his name (which means «sly» or «cunning»), sent secret reports to St. Petersburg, where he exonerated his own actions in every possible way, proving that he was persuading Ashinov

give up his plans to «get through to Ethiopia». Khitrovo invented this version to escape the wrath of his boss, foreign minister Girs, who refused to face the risk of a deterioration of the relations with Britain, France and Italy because of Ethiopia. This is because in those European countries Ethiopia was seen as a potential colony. By the end of the 19th century all the three rivals of Russia left no doubt about it with their actions. The Russian diplomat in Cairo was well aware of this. In effect, however, as testified by a companion of Ashinov during his first trip to Ethiopia, S.N. Kantemir, Khitrovo personally saw Ashinov off to the steamer leaving from Alexandria for the Ethiopian port of Massawa [(20)].

Even this seemingly minor point illustrates the difficult conditions in which the ataman had to work. All the people with whom he met and spoke about the possibility of Russia's permanent presence on the Red Sea coasts looked at him condescendingly. After all, he was a person of plain origin, from a non-rich merchant's family, while for the success of his enterprise he needed the support of the highest-placed persons, including the tsar. One can only wonder at the energy and the presence of mind with which Ashinov had save all the time his enterprise which brought him nothing but suffering, trials, humiliation and even insults. Just take the malicious reports on him by D[r]. Kantemir, sent to the department of police, although it had been Ashinov himself who invited him to take part in his first expedition. Gleefully reporting that the ruler of Ethiopia, Johannys IV refused to receive Ashinov, he wrote that the latter «in his flying and inventive imagination... may conquer the whole of Africa, fighting astraddle an African behemoth, a rhino or an elephant, and not knowing how to gird on a sable»[(21)].

True, the actions of the non-aristocratic and little educated Ashinov were not always entirely correct, but no-one can possibly doubt the sincerity of his desire to set up a Russian port in the Red Sea. With no high-placed patrons to rely upon, the ataman was sometimes on the brink of despair. In particular, in May 1888, he wrote in one of his letters home : «In a week's time I plan to go and offer the tsar a port. If they turn down my proposal, I will give it all up. The way they have treated us is just not right. For my loyalty to the Tsar and Russia I have been persecuted and almost put in prison on the evidence of the villainous informers' reports. These are all the awards that I have got so far... My only remaining hope is on the Tsar and on the Russian people...»[(22)].

Such a situation threatened to ruin Ashinov's expedition. The ataman sought an audience with tsar Alexander III. His petition for a meeting with the ruler of Russia, however, was turned down. Once again, acting on the tsar as a «crook» and «unreliable person». The audience with the tsar remained just a dream for the ataman and all his plans remained without any official support. Worse still, the authorities started resisting them even more vigorously, while his two most loyal allies from the Russian public, M. Katkov and S. Aksakov, had died by 1888. This time Ashinov almost lost his heart. He wrote a desperate letter to his last ally in high places, Admiral I. A. Shestakov, urging him once again not to give up the idea of a port with a coal station on the Red Sea coast[(23)]. The admiral's opportunities, however, despite his personal sympathy towards Ashinov, were limited. The ataman remained totally alone.

What was to be done ? Any adventurer in such a situation would switch his

energy over to another, easier and more profitable, enterprise than the establishment of a Russian foothold in Africa. Not so with Ashinov. He decided to go it alone, without even symbolic support from the tsar's government.

The most amazed of all by his persistence were the British. They even seemed to be prepared to forgive him his double dealing when he had agreed to conduct subversive activities against Russia in the Caucasus. Having organized a new meeting whith Ashinov in St. Petersburg, the British embassy tried to persuade him to act in Ethiopia in the interests of not Russia but of Britain and promised him their support all along. «The British will never allow the Russian flag on the shores of the Indian Ocean», they told him. Instead, they offered him their assistance if he agreed to act in the interests of the British crown. What adventurer would turn down such a proposition ? Ashinov did(24). I think that this move by the ataman characterizes him as a real patriot, maybe somewhat naive in politics, but definitely not a deliberate deceiver of the authorities, whatever may be ascribed to him now in some publications.

In the autumn of 1888, Ashinov started preparing his second expedition to Ethiopia with redoubled energy. This time it was organized as a «spiritual mission» for which money was raised throughout Russia for the construction of a «God's temple» on African soil. Alas, this expedition proved a complete disaster, too, and ended in a tragedy. On December 10, 1888, the ship *Admiral Kornilov* sailed out of Odessa. The expedition numbered 150 members, including 50 church mission novices. The «spiritual expedition» began in conditions when the new naval minister, N. Chikhachev, flatly refused to assist it, while foreign minister Girs went even further by dispatching a circular to Russia's diplomatic representatives overseas, prescribing them not only to stay away from the affairs of the mission, but to give it no assistance either(25). That was tantamount to placing the entire expedition at the mercy of the colonial authorities of any other power. That the matters took such an ominous turn for the expedition was due mostly to the position of Nikolai Girs who, out of his personal and political convictions, tried to avoid complications with the West European powers and especially with Britain and France in the Middle East and Africa. Russia's interest in the Suez Canal was another reason for its cautious policy.

Under the leadership of Ashinov, the bunch of brave people landed and settled at a place called Sagallo in the Tadjoura bay near today's Djibouti. At that time it was not even a part of anyone's protectorate, although there was the French colony of Obok nearby. Its administration was afraid lest the Orthodox mission should become a dangerous rival in the struggle for control over the Somali and the Danakil tribes.

Only three weeks after the landing in the Tadjoura Bay, the Russian mission was subjected to barbaric shelling from French warships, whose victims were mostly women and children. Such was the price of the circulars of Girs who deliberately left Ashinov's people to mercy of fate, without even a symbolic defence. It was a real betrayal of Russian subjects. The Foreign ministry, for example, officially announced that «the Emperor's government does not take any part in the

undertakings of Ashinov who is acting at his own risk»[26]. Moreover, the instruction to the captain of the ship which brought the mission to the coasts of Africa prescribed him to notify the colonial authorities that St. Petersburg was leaving the French government free to take whatever measures it finds necessary with respect to the expedition[27].

Having realized, notably in the course of official correspondence between Paris and St. Petersburg, that the expedition was totally defenceless, the French governor-general of Obok, Lagard, attacked it with naval guns. It was not a result of excessive nervousness on the part of the governor, but a well-calculated move which was blessed by the head of the Catholic mission at Harar, French bishop Torraine. This deed was committed against a peaceful expedition. The spiritual mission had come to its end and its members were arrested and then imprisoned. It was a clear message to Russia that Africa must remain a private colonial estate of Paris, London, Rome and Brussels. In preparing for the colonial partition of Africa, the European powers, including France, showed their readiness to use guns for domination over the entire African continent.

The destruction of Ashinov's expedition aroused strong indignation in Russian society. Even those who had formerly condemned the «adventurism» in Ashinov's actions, started questioning the wisdom of St. Petersburg's refusal to establish closer relations with Ethiopia and other nations of the Horn of Africa.

Still during the preparations for the spiritual mission, in December 1888, the St. Petersburg paper «New Times» wrote, reflecting the interests of the Church : «That Ashinov is an adventurer whose nose must be kept to the grindstone and whose assurances should not be particularly relied upon seems to be a generally known fact... Ashinov has simply pushed along the cause that was conceived long ago, still in the 50s, by arch-priest Porphirius, the head of the Russian spiritual mission in Jerusalem, which did not work out at that time and remained forgotten for thirty years. Today, Abyssinia acquires great importance thanks to its location near the main sea route between Europe and Asia and, even without Ashinov, we should have long grown closer with this country of the same faith, which is coveted by so many West European nations today[28].

There are lots of controversial points about the personality of Ashinov. To some extent, he was an ill-fated «African Yermak», who tried to use the experience of the exploration of Siberia by Cossacks, a man of great faith, to the point of fanaticism, in the need of securing Russia's strategic, economic and spiritual interests in the Red Sea, in Ethiopia. His personal bravery is, in my opinion, indisputable.

In all his voyages and expeditions Ashinov never pursued visible selfish goals, but was mainly guided by the state interests. In any other country, like the same Britain or France, such people, even if they failed, were declared national heroes, missionaries or whatever you call them, but never adventurers. I don't think that Nikolai Ashinov ever was an adventurer. Nor was he a diplomat, politician, merchant or religious fanatic. The ataman was a sort of fanatic overwhelmed by the dreams of reinforcement of Russia's positions on the shores of the Indian Ocean.

His dreams, however, were never meant to come true. Ashinov did not get any help either from the tsar or his Admiral friend, or even from the Russian God. It is said that Ashinov died in poverty and total oblivion in a lunatic asylum in Moscow.

The tragic outcome of Ashinov's expedition once again confirmed the simple truth that victory has many fathers, but that defeat is always an orphan.

5 - Two Lieutenants

a - The official Mission of Mashkov

So, the Russians who were obsessed with Africa were taught a lesson, and a fairly harsh one, too. Commenting on the debacle of Ashinov's mission, aristocrats and diplomats at the Russian court and in the foreign ministry openly expressed their satisfaction with that outcome. This can notably be gathered from the following cynical statement by an adviser with the Russian foreign ministry, V.N. Lamsdorf : «Foreign diplomats are telling my minister that in the incident with Ashinov they see a victory over the adventurers and schemers who sought to pursue their own policy... Among ourselves, we must admit that this sad occurrence was quite opportune in opening the eyes to our sovereign and in teaching a lesson to our pseudo-patriots... It is, of course, a pity that there were human victims, but there is a good aspect even about this summary action of the French...[29]. This admission by Lamsdorf shows that tsar Alexander III was strongly persuaded against any invigoration of Russia's policy on the African continent.

Sure enough, the appeals for caution were partially justified, but they should not have caused Russia's total renunciation of penetration of the African continent.

There were other forces at work in St. Petersburg, however, which urged the tsar and his ministers to adopt a more pragmatic stand with respect to Africa and, especially, Ethiopia. They insisted on a competent, even if cautious, approach to African affairs. The pragmatists believed that Russia should not get itself involved in open struggle with Britain, France and Italy for African lands. They insisted that instead the government should continue the struggle for the possession of the Bosphorus and Dardanelles, calling them «Russia's key to its own doors», and gradually increase its influence in Ethiopia[30]. It can be said that up till the Great October Socialist Revolution this approach of St. Petersburg's to African affairs remained prevalent, which is best confirmed by Russia's renunciation of the very idea of colonial conquests at a time when almost the whole of Western Europe was actively engaged in such conquests.

The pragmatists tried, by outwardly inconspicuous methods, not only to establish closer relations with Ethiopia but also to dispel the suspicions of Paris and London regarding Russia's possible intentions to colonize African territories. To this end, for example, in 1891-1893 Russia struck a politico-military alliance with France. With respect to Italy, though, Russia maintained a much tougher stand. In particular, Alexander III refused to recognize Italy's protectorate over Ethiopia, while in 1888 the tsar granted a personal audience to members of the Ethiopia clergy. A warm welcome was accorded them by the hierarchs of the Russian Orthodox Church, too.

Probably the most emphatic illustration of St. Petersburg's drive to get a foothold in Ethiopia was the expedition there headed by Lt.V.F. Mashkov, which was given material and diplomatic support by the Russian foreign ministry. In 1888-1889 the lieutenant managed not only to visit Ethiopia and its capital Entoto but also to meet with Emperor Menelk II. The latter gave the Russian officier a letter to the tsar suggesting in no uncertain terms the establishment of close relations between the two countries. The Ethiopian ruler also asked for assistance whith weapons. This is how correspondence started between the Ethiopian emperor and the Russian tsar. During his second trip to Ethiopia in 1891 Mashkov brought Alexander's reply to Menelek II. The tsar effectively suggested that the two countries should establish close and permanent relations(31). At the same time, Alexander left unattended the emperor's request for assistance with weapons. Overcaution continued to be the main element of Russian policy in Africa.

Alexander III wrote : «The desire expressed by Your Majesty in Your letter to enter closer relations with Me quite corresponds to My own desire. That is why I am using the opportunity of the new trip undertaken to Abyssinia by Lt. Viktor Mashkov... This will be the easiest way to find out where exactly Russia could give its assistance to Abyssinia. I nourish the hope that on the part of Your Majesty and Your government the said Russian officer will be granted appropriate attention and patronage(32).

The most anxious observer of Russia's conduct towards Ethiopia in the 90s of last century was Italy, especially after Menelek II sent a special diplomatic mission to St. Petersburg in 1895. The Italians declared a strong protest in this connection, insisting that Ethiopia was their protectorate. The new Russian foreign minister, Lobanov-Rostovski, dismissed that protest. In fact, he proved to be a much more resolute politician than his predecessor Girs. It became the objective of Russia's policy during that period to establish its influence in Ethiopia, though there were no serious plans to colonize that country in St. Petersburg. It was during Lobanov-Rostovski's term of office that the preparations began for the establishment of diplomatic relations between Russia and Ethiopia. Also at that time, in the Autumn of 1895, a big consignment of Firearms (30.000 rifles and millions of rounds of ammunition) was dispatched by sea to Ethiopia. The remarkable thing is that it was free aid rather than a trade deal. The Italians, however, did manage to detain the ship with Russian weapons for some time and they got to Ethiopia only after the termination of military hostilities between them and Menelek's forces.

It was not only with weapons, though that Russia sought to help the old African state. The thing in the history of the relations between the two countries that left a much stronger imprint in the minds of millions of Ethiopians was the humanitarian aid which came from the people of Russia and from the Russian Red Cross. In March 1896 a medical team left St. Petersburg for Ethiopia, which rendered help to tens of thousands of sick and wounded Ethiopians. Shortly afterward, a Russian hospital was opened in Addis Ababa where medical aid was given free of charge.

Responding to Menelk's request for officers, including artillery specialists, to be sent to Ethiopia, Alexander III issued the following instruction . «One artillery

officer can be sent at no pain»[33]. The military, however, never fulfilled his order. They understood that sending a single officer without artillery technicians was useless and, besides, this could be interpreted as the sending of a special military mission to Ethiopia. That was a risk which the Russian government refused to take. That was becauce Italy had announced that Ethiopia was under its protectorate, and this had been recognized by Britain and Germany. To fight the Italians, Menelek sought to strengthen his army and appealed for help to Russia.

Even so, despite the numerous obstacles, Russia and Ethiopia were moving towards one another. In the long run, the conditions looked right for the establishment of diplomatic relations between them.

In February 1894, the head of a special Russian diplomatic mission, P. Vlasov, presented his credentials to Menelek II. This resulted in a noticeable activization of Russian-Ethiopian links, although the situation remained quite complicated indeed. Surrounded by the colonial possessions of Britain, France and Italy, Ethiopia tried to use all possible means, including closer relations with Russia, to retain its independence. At the turn of the 20th century Russia got a real opportunity to gain a foothold in Nord-East Africa. For this, however, it lacked resolve on the part of the Russian government and, probably most importantly, economic leverage.

The coronation of Nicholas II happened two years before the establishment of a Russian embassy in Ethiopia, in July 1896. Very soon, the tsar had to attend to Ethiopian affairs. Emperor Menelek sent him a letter with a request for mediation in a peace settlement between Addis Ababa and Rome. The tsar agreed to play this role[34]. It soon turned out, however, that this intention of the tsar had been just wishful thinking, for no concrete actions followed. There were many reasons for this «forgetfulness» of Nicholas II. The tsar was young and inexperienced in foreign-policy matters. He could easily give a promise and just as easily forget it. Besides, his ministers continued to experience a kind of allergy to African affairs. They did everything within their power to hold them back once again. To some extent, their behaviour was understandable. The ruling elite of Russia, the court and the foreign ministry alike, were busy mostly with the expansion in the East and in Central Asia. The African colonial prize seemed tempting, but when it came to resolute actions St. Petersnburg never had enough strength for Africa. So whereas Menelek, for one, sought a genuine political and military alliance with Russia, the latter was wary of it and confined itself to half-measures because it did not want to spoil its relations because of such a remote area with the West European powers many of which saw Africa as their private estate.

At the same time, people appeared in Russia from time to time who were prepared to go to any length to assert Russian influence in North-East Africa. As a rule, however, they acted without tangible support from the government.

b) Lieutenant Leontyev : A count of the Ethiopian empire.

A noticeable role in the development of Russian-Ethiopian relations was played by another remarkable person, a retired Guards lieutenant, Nikolai Leontyev was he in actual employ of the government ? However it was, Leontyev clearly enjoyed the authorities' support. In any case, for a long time they trusted him.

The information about Ethiopia on the eve of the establishment of diplomatic relations between the two countries came mostly from Leontyev. He was one of the organizers of a new scientific expedition to Ethiopia, which actually became a political mission. The Ethiopians accorded it a very enthusiastic welcome in Harar and Entoto. Emperor Menelek treated them not as scientists but as envoys of the Russian tsar. This can be gathered from the following report by Leontyev to Russia : «... Despite our attempts to remain just a scientific expedition everywhere, ... Emperor Menelek is impatient to meet with us and has quite an exaggerated notion about our importance[35]. Menelek's behaviour was, of course, quite understandable, for Ethiopia was on the brink of war with Italy.

Leontyev did his best to reinforce Menelek's drive for closer relations with St. Petersburg, sometimes even resorting to downright deception to attain his goal. For example, he started passing himself for a colonel and entered active political negotiations with Ras Makonnen who had tremendous influence on Emperor Menelek. The latter was convinced that in the person of Leontyev he was dealing with an official tsar's mission.

It is said that when Menelek II received Leontyev at his residence for the first time, he naturally asked the «ambassador» whether he had brought a reply of the Russian tsar to his letter sent to St. Petersburg with Mashkov. Leontyev, of course, did not have any such reply. The resourceful lieutenant, however, affected perplexity and replied «I am the letter. I have come to save Ethiopia, and you, Your Majesty, are demanding a letter from me. Don't your know than any crook can come with a letter ?[36]. The ensuing tête-à-tête discussion between Menelek and Leontyev is still enshrouded in mystery. This is because no-one can check the contents of Menelek's discussion with Leontyev for no records were kept. It was relayed to St. Petersburg only after the Amharic interpreter had grassed on him. One can assume on the basis of a number of testimonies, however, that Leontyev tried to persuade the Emperor that he was indeed a personal envoy of the tsar and had his instructions to help Menelek both with weapons and even with the construction in Ethiopia of an ammunition plant[37]. One can only guess whether Menelek believed all that Leontyev had told him or not. All the Emperor's subsequent actions indicate, however, that even if the Ethiopians did have doubts about the official status of Leontyev's delegation, they never mentioned them. Moreover, the emperor did his best to speed up the dispatch of a return mission to Russia. In April 1895 it left for St. Petersburg via Cairo.

In the meantime, indecision and even a kind of anarchy set in in the higher corridors of power in Russia. After the death of Alexander III in 1894, foreign minister Girs died a year later. The new people had not yet got the knack of things. Even so, the idea of closer relations with Ethiopia, even at the expense of deterioration of the relations with Italy, grew ever stronger in the Russian diplomatic circles. This is explained by the fact that at that time Italy's claims to Ethiopia were dealt a severe blow. Menelek II refused to recognize the Italian protectorate over Ethiopia and turned to the European powers with a protest against Italy's actions. France

recognized Menelek's position as fair and legitimate. Besides, in the battle at Adua the Italian invaders suffered a defeat from the Ethiopians whereupon a peace treaty was signed in Addis Ababa under which Italy recognized full independence of Ethiopia. In that struggle Russia's sympathies were on the side of Ethiopia. A similar stand was maintained by France. Besides, a very good pretext for this presented itself at that time : the arrival of envoys from Ethiopia for the coronation of Nicholas III.

It was Nicholas himself who had agreed to the arrival of the Ethiopian mission. It clearly appealed to the tsar that Menelek was seeking his patronage and even protection. The tsar also appreciated the actions of Lt. Leontyev by awarding him an Order of St. Vladimir, 4th Grade. The latter's joy and pride were simply boundless, to the point that he started believing that he had been the main «engineer» of the imminent establishment of official relations between Russia and Ethiopia. An exaggerated feeling of self-importance is something that the lieutenant cannot possibly be denied. At the same time, it must be admitted that it was precisely due to the efforts of such people as Leontyev that mutually confidential contacts were established between the Russian tsars and Menelek II. At the time when the Ethiopians were successfully repelling the armed aggression of the Italians, Leontyev's actions were in the interests of Russia. To deny this would be unwise at the very least all the more so since such broke the ice of indifference and passiveness of the tsar's ministers, but actually cames before any official. The way St. Petersburg used these opportunities is a different matter. Unfortunately enough, all too often it did so with a remarkable lack of skill and expertise, which was particularly manifest during the rule of Nicholas II.

It this manner, a real opportunity appeared in Russia's African policy at the turn of the 20th century for gaining a strategic foothold in North-East Africa, in Ethiopia and not by way of its colonization, but on the basis of mutual agreement and equitable cooperation. This opportunity, however, was used only partially.

Nicholas II, for example, did not use Menelek's request for assistance in the organization of the operation of a port in the Red Sea. Even though the tsar ordered the captain of the Russian ship «Zaporozheth» to examine and fathom the depths at a potential port site and his order was carried out, the project did not go any further[38].

It must be noted that Leontyev spent his last years to gain personal glory and wealth in Ethiopia. In this pursuit he enjoyed personal patronage of the emperor himself who granted him in 1895 the title of a «count of the Ethiopian empire». Leontyev continued to serve Menelek, but attended first of all to his own interests. The emperor gave over to him territories in one of the country's Southern provinces and conferred upon him the military-feudal title of dejazmach.

The idea of the «Ethiopian count» to set up a Russian joint-stock company for the exploitation of Abyssinia's riches got a very cool reception in St. Petersburg. Nor did Leontyev himself excel as a businessman. On the contrary, Leontyev had indeed come to regard himself a feudal lord. The working conditions for Ethiopian peasants on the lands allotted to him became increasingly intolerable. The emperor

received many complaints about him. In the long run, he lost confidence of not only Menelek but also of the tsar.

6 - A time of wasted opportunities

In June 1897, full councillor of state P.Vlasov, having received instructions from the Russian foreign ministry, set out for Ethiopia with a diplomatic mission. He was instructed to win the confidence of Menelek II and to help the Ethiopians in the struggle with their political rivals, first of all the British.

The instructions to the first Russian ambassador to Ethiopia did not contain any special plans of economic entrenchment in Ethiopia. Tsarist diplomacy regarded Ethiopia as a country somewhere on the road from Cairo to Cape Town, which allowed certain leverage on the rivalry in Africa between the European powers.

It was hoped in St. Petersburg that the assertion in Addis Ababa will earn Russia major geopolitical advantages at the crossroads between the Middle East and Africa. A major circumstance was overlooked here, however. Even at the dawn of the 20th century, African reality, including that of Ethiopia, indicated that any attempts to get settled there called for major financial outlays.

Emperor Menelek constantly reminded the Russian ambassador about this. In one of his reports to St. Petersburg Vlasov wrote that «... turning Ethiopia into a loyal and faithful friend of Russia, prepared to follow its advice at all times and capable, when necessary, of distracting the attention of Europe to Africa, ... is no easy task..., calling for great circumspection, skills, time and considerable financial sacrifices...[39]. In this list of conditions for success in Ethiopia the Russian ambassador could just as well put financial outlays at the top place. He was virtually flooded with requests from Menelek and his courtiers for the sending of Russian warships to the coasts of Ethiopia, as well as of military specialists, doctors and medicines. Wherever possible, Vlasov tried to meet these requests, especially when they dealt with attaching Russian officers to Ethiopian military teams exploring new territories.

The most remarkable exploits in this sense belong to Lt.A. Bulatovich who wrote this in his book «With the Troops of Menelek II : «Summing up the results of my stay with the troops of Emperor Menelek II, I find it necessary to state the following : On the Emperor's order, a 15,000 strong corps... took the field in order to attach to Ethiopia's possessions lands lying to the South of it, not only unexplored by anyone, but in fact, totally unknown. In the course of just four months this corps attached to Ethiopia 40,000 square versts (kilometres) of land. Garrisons were set up in these newly conquered lands, and these regions must now be regarded lost forever for any other power which might have had claims to them[40].

At the request of Menelek, Vlasov agreed to send Lt. Bulatovich to the Sudan-Ethiopia border area, too for identifying possible routes of invasion by the British. Having plotted detailed maps of strategic areas, Bulatovich presented them later to the Ethiopian emperor. Having realized the importance of the information gathered by the Russian officer, Menelek invited him for a personal audience. Soon

afterwards he started pouring requests upon the Russian ambassador for loans from St. Petersburg to repel Britain's potential aggression. The ambassador immediately passed on these requests to the Russian capital.

Another Russian officier who actively assisted the Ethiopians in the exploration of new territories was Colonel A. Artamonov. Ambassador Vlasov believed that without the help of such people as Bulatovich and Artamonov, emperor Menelek would have been unable to unite the Ethiopian lands so effectively. Parallel with the struggle against the colonialists. Menelek indeed had to suppress feudal separatism in Godjam, Amhara and then Tigre. He fought for a unified Ethiopian state and in the beginning of his rule even tried to rely on the Italians in this campaign till he realized that they sought to seize Ethiopia after Italia united all its Red Sea possessions into the colony of Eritrea in January 1890.

As early as a year after the establishment of Russian-Ethiopian diplomatic relations, the honeymoon between the two countries started quickly coming to an end. There were some serious reasons for this.

Having found himself in the grip of reality, Vlasov gradually started resenting the constant requests from the Ethiopian court for greater assistance, some of which requests came from the emperor himself. «They are trying to involve Russia in Ethiopian affairs», wrote Vlasov to St.Petersburg. This manifested itself, among other things, in the constant admonitions by the Ethiopian emperor that Russia should acquire or build a port on the Red Sea coast. St. Petersburg was simply unprepared for such great financial outlays. As a result, the Russian ambassador had to seek out different pretexts to evade this request of Menelek's. Vlasov notably said that upon the completion of the construction of the Great Siberian Railway, Russia would no longer need the Suez Canal. He also made it clear that Nicholas II would never authorize big spending in Africa because the spirit of overseas colonial conquests was alien to Russia. In reality though everything was much simpler. At that time, Russia's economic expansion was directed eastward, to the Pacific coast, and also to Manchuria. The tsarist government was not tempted even by the «Fashod incident» when armed detachments of the British and the French clashed in the White Nile area and the two countries were «a hair's breadth away from war», and when Paris, in its eagerness to have closer relations with St. Petersburg, was prepared to give over to Russia one of its Red Sea harbours. Even this lure left Nicholas II unmoved. He had already received several reports from Vlasov on how difficult it was to conduct mutually beneficial trade with Ethiopia. Pessimism in the attitude to Ethiopia spread through the Russian business community, too. None of the Russian businessmen, for example, even tried to use the concession on gold mining in the Wollega province.

By the start of the 20th century it grew clear that further refusal by Nicholas II of economic and financial aid to Menelek II would put an end to the special relation between Russia and Ethiopia.

After Vlasov's departure, the secretary of the Russian mission, Alexander Orlov, took over as *chargé d'affaires*. He was instructed not to take part in any actions aimed against the interests of Ethiopia and to display caution in general. This is

precisely what Orlov did. This marked the beginning of a lull in Russian-Ethiopian relations. Menelek's meetings with Orlov were not as frequent as with Vlasov, and even when they did meet, they discussed questions of mostly secondary importance. At a personal request of Menelek, for example, Orlov ordered Abyssinian-styled sabres in Russia and translated into the Amharic language an Italian field gun manual. As for the requested loan, however, St. Petersburg might just as well have never received this request. As a result, the Ethiopian emperor decided to send a new envoy to St. Petersburg, the Ethiopian High Priest, Matheos. The objective of that mission was to secure a loan of 8 million roubles for Ethiopia, but that request was turned down once again. As for the request for the establishment of a permanent Russian embassy in Ethiopia, it was granted.

In 1902, Nicholas II received a petition from Baron N. Shedevre, outlining his strategy of the exploration by Russian capital of the Ethiopian market. Among other things, it provided for the establishment in Ethiopia of a mixed Russian-Ethiopian bank and for the construction of plants and development of trade in that country. The Baron noted that he had a prior personal agreement with Menelek II on the entire project of closer economic cooperation between Russia and Ethiopia. This is what the Baron wrote in his petition : «... Russian subjects will earn large incomes from the exploitation of the commercial and natural riches in Abyssinia, not to mention the fact that Negus Menelek, leading hundreds of thousands of well-armed and remarkably valiant troops, will at the first notice from Your Royal Majesty, play the role in Africa indicated to him by Your Royal Majesty»(41). The flattering tone of the Baron's petition, however, left the finance minister, S. Vitte, unaffected. He did not give Shedever and his companions any written guarantees of the government's participation in the plans to explore and exploit the far-away Ethiopian lands. In these conditions, Russian textile manufacturers and merchants decided against investing their capital in the «Ethiopian business» and the tsar himself displayed total indiference to it. Without the support of the tsar and the government, Russian private capital did not dare to enter competition with West European capital. The risk was too high, all the more so since Russia was moving towards war with Japan for influence in the Far East. All this made Africa a low priority at that time.

To sweeten the pill of the refusal to meet Menelek's numerous requests of economic and financial aid, in February 1902 Nicholas II made the State Council pass a decree on the establishment of a permanent diplomatic mission in Ehtiopia. The post of the first Russian minister plenipotentiary in Addis Ababa was given to K. Lishin.

At that very time, the Russian foreign ministry was working on bold plans of a politico-military alliance with the hope of a big loan. When Lishin arrived in Ethiopia in March 1903, he was accorded a solemn reception there. This reception, though, was marked by the news that there was no loan coming from Russia. Lishin tried to compensate the absence of that loan with efforts to invigorate Russian-Ethiopian economic relations.

It is hard to say how Russian-Ethiopian economic relations would have developed further most probably, on a slow ascendant but the events in the Far East and Russia's defeat in the 1904-1905 war against Japan confused all Russia's plans.

Then, in 1905-1907, came the first Russian revolution which was an even worse omen for Nicholas II. It reminded the tsar and his ministers of the need to think not so much of external expansion as of the consolidation of the home positions and the throne. The interest in Africa and, first of all, in Ethiopia, started rapidly declining.

This turn in Russia's African strategy can be easily explained. After all, the government had to settle with Britain much more pressing colonial problems associated with the division of spheres of influence in Persia, Afghanistan and China, and to strike an agreement with Japan on the division of spheres of influence in Manchuria. A gradual drift began towards closer relations between Russia and Britain, which was formalized by the Anglo-Russian agreement of 1907. It marked the formation of a tripartite politico-military alliance : the Anglo-Franco-Russian Entente. The anti-British edge in Russia's policy in Ethiopia dissolved in the new politico-military realities and in the threat of a new revolution in the Russian empire.

Can the late 19th to the early 20th century be called a time of missed opportunities for the assertion of Russia's positions in Africa and especially in Ethiopia ? I think that it can. Had Nicholas II been a more resolute monarch, the Russian business community with government support could have substantially strengthened Russia's positions in Africa. Neither the tsar nor the industrialists and merchants, however, were bold enough to take that risk, despite the sincere desire of Menelek II to open the Ethiopian market for them. As a result, in July 1904 Lishin reported to St. Petersburg that Menelek was increasingly ignoring his advice and that the emperor «has fully placed himself in the hands of the British[42].

This statement was, of course an exaggeration, yet it reflected the Ethiopian emperor's discontent with the fact that the tsarist government was increasingly demonstrating its attitude to Ethiopia as to an instrument of attaining its geopolitical goals. As a result, despite all Lishin's efforts, Russian-Ethiopian relations remained in a state of stagnation. In fact, Russia let them slip out of its hands for many years. In the eyes of the Ethiopians themselves, the image of Russia and specially of tsar Nicholas II tarnished very much. The Russian tsar himself was totally indifferent to Africa. The period between 1907 and 1914 when the First World War broke out, in which Russia soon found itself involved, too was marked by a general decline of activity in Russian diplomacy everywhere, including Ethiopia.

It is said that the tsar's new diplomatic representative in Addis Ababa, S. Likhachev, who replaced Lishin, was a cavalry officer just as the British envoy, D. Harrington. This common profession, in addition to the coinciding political interests of Moscow and London, may well explain their very close friendship which was watched with slight amazement by the Ethiopians.

The passiveness of the Russian embassy in Ethiopia did not pass unnoticed by the Russian public either. A number of papers and magazines sharply criticized the government's «Ethiopian policy», though this time demanding not the expansion of Russian-Ethiopian relations but their curtailing and even the closure of the embassy in Addis Ababa. The latter was called «a gross social and political anomaly»[43].

It may well be asserted that after the 1905-1907 revolution tsarism gave up the

independent policy in Ethiopia and stopped countering Britain's policy there. And yet, despite the different policies of different Russian tsars on the African continent, in the hearts and minds of millions of Ethiopians before the 1917 revolution the word «Russia» was associated with the word «freedom».

The tsarist period in the relations between Russia and Ethiopia was quickly coming to an end. In 1917 Russia was overwhelmed first by a bourgeois and then a socialist revolution. They changed the country beyond recognition. The policy of Soviet Russia in Africa started to be governed by totally different factors, ideological above all.

REFERENCES

1 - I.Y. Kryuchkovski. An Introduction to Ethiopian Philology. Leningrad U-ty Publishing House, 1955, p. 54.
2 - J. Ludolf. Historia Aethiopica. Francofurti ad Moenum, 1681.
3 - N.I. Pavlenko. «The Fledgelings from the Petrine Nest», Moscow, «Mysl» publishers, 1985, p. 135.
4 - V.I. Buganov. «Peter the Great and His Time». Moscow. «Nauka» publishers, 1989, p. 42.
5 - Ibid., p. 182.
6 - The archive of Russia's Foreign Policy (ARFP), Russians Relations with Turkey, 89/1, 1751, 4, 531.
7 - Ibid., 1752, 7, 4.
8 - K. Marx, F. Engels. Selected Works, vol. 9, p. 21.
9 - I.I. Vasin. «The Policy of the Imperialist Powers in Ethiopia at the End of the 19th Century». Moscow. «Nauka» publishers, 1974, p. 151.
10 - ARFP, Politarchive, 806, 87.
11 - Ibid., 88.
12 - African Travels. Moscow, 1949, p. 114.
13 - V.V. Junker. African Travels (1877-1878 and 1879-1886). Abridged. State publishing house of geographical literature. Moscow. 1949.
14 - E.F. Junker. Reisen in Afrika.
15 - The Central State archive of the October Revolution (CSAOR), 102, 598, 1, 5.
16 - The Ethiopian mission of Nikolai Ashinov was thoroughly studied by Russian historian A.V. Khrenkov who published in 1989 a series of interesting materials on this little known episode in the history of Russian-Ethiopian relations. Archive materials are also celected from some of his works.
17 - ARFP, Politarchive, 482, 1999.
18 - CSAOR, 102, 598, 1, 162.
19 - Ibid., 102, 598, 165.
20 - Ibid., 102, 598, 1, 37.
21 - Ibid.
22 - ARFP, Politarchive, 482, 2030/1, 25.
23 - Ibid., 20-21.
24 - Ibid., CSAOR, 102, 598, 1, 169.
25 - ARFP, General Consulate in Egypt, 820, 121. 73.
26 - The Central State Naval Archive, 417, 1, 451, 37.
27 - Ibid., 53-54.
28 - New Times, Dec 21, 1888.
29 - The Diaries of V.N. Lamsdorf (1886-1890), p. 157.
30 - ARFP, Politarchive, 482, 2003, 4.

31 - Both trips by Lt. Mashkov to Ethiopia were thoroughly studied by Russian scholars M.V. Rait and I.I Vasin.
32 - ARFP, Politarchive, 2008, 55.
33 - Ibid., 2009, 24.
34 - Ibid., 482, 2002, 62-56 and 110-111.
35 - The Central State Military History Archive, 452, 29, 11.
36 - ARFP, 2013, 70.
37 - Ibid., Politarchive, 2013, 482, 70.
38 - Ibid., Politarchive, 482,2022, 12.
39 - Ibid., Politarchive, 482, 142, 236.
40 - A.K. Bulatovich. «With the Army of Menelek II. A Diary of the Trip from Ethiopia to Lake Rudolf», St. Petersburg, 1900, p. 270.
41 - ARFP, Politarchive, 155, 121.
42 - The Central State History Archive, 37, 44, 8411, 298-299.
43 - New Times, Nov 15, 1906, # 10958.

MUSEUM ARCHITECTURE AND PRESERVATION OF PATRIMONY

Pedro Ramirez Vazquez

Architecture, like other disciplines that man creates and are meant to express his thoughts and emotions, is both a testimony and the representation of a given time and space.

It is, at the same time, a witness and a testimony of culture.

Through the representative and valuable architectural works we have from the past, we perceive other cultures since they «explain» to us the relations that men of other civilizations had with nature, those that revailed among them and those they had with their god or gods. Thus, we are able to penetrate the essence of the Greek and Latin spirit, the mystery of Chinese culture, the magnificence of Egypt and other works of Mesoamerican life.

As an expression of man's knowledge, architecture has the capacity of representing before us the value that the culture of other peoples has. Because of that capacity, architectural works are a valuable source of information about the life of the peoples and their technical and plastic contributions. They are a reflection of the geography, climate, history, sensibility and creativity of other civilizations, and since they show us the social, economic and techniques of their development, as well as their habits and ways of life, the architectural work is a trace of human activity, a determining factor in history which, in turn, is determined by it.

However, this prerogative the creative works possess of having testimonies that may be transmitted and are transmissible, does not only encompass the remote past, since contemporary architecture acquaints us with tastes, fashions, tendencies, irruption of new materials and techniques that teach us to better understand our time and the man who created and uses them. Rationalism and functionalism ; organicism, modernism, postmodernism are architectural manifestations of fortunate times, or unlucky moments in culture. The crisis of men and of humanism arise from liberty, peace and war. Everything complementing and extending information about archeology, anthropology and ethnohistory and others, comes to us, somehow, communicated today as if it were yesterday, through architecture.

Furthermore, architecture feels and anticipates the change, because it does not create and designs spaces for today only. An architectural work is meant to be useful in 50 or 100 years, and the architect has to visualize the future society, and the way men of other generations will feel about his work. Together with other sciences of society, architecture anticipates the futures, and if it is genuine, valuable and worthy of surviving, if it is true architecture, in a certain way it is showing us a part of the future.

Communication

At the same time, it has to be stressed that an architectural work is always an act of communication, because creating spaces for man's life implies converting collectivity, making common («communicare») a group of values referred to individual social needs and aspirations, transmitting those values in the most diverse manners and with different intensity through destiny, use and protection of the architectural work.

If an architectural work survives, it becomes an act of communication. It is necessary to add that often a Museum is created following an idea, it is conceived, designed, constructed, and finally becomes a part of society as a witness of an effort of communication. Communication of culture that represents and demonstrates. Communication of the past or the present heritage of a society.

Interaction of ideas and cultures

A contemporary museum cannot be considered as a storage of objects, or as an archive of elements. It is neither a gallery of rare and exotic objects.

The Museum considered as the place of the «Muses» no longer solves the demands and needs of great crowds who are accustomed and defined by the deep revolutions of communications and of electronic means, to the effects of publicity and the saturation of instantaneous information.

If conceived in the traditional manner, a Museum does not fulfill adequately its vocation and destiny because it does not communicate, in an updated and intelligible context, everything it contains and represents, it cannot either retransmit the message that objects of the past or contemporary works mean to their visitors.

A contemporary Museum cannot be like the old ones that still survives with the old concept of a «collection of treasuries» that seem to boast of what they possess, including the plunder of the past.

The Museum cannot be either the realm of individuality, the sole expression of the taste and genius of an individual. It should rather be the demonstration of a collective knowledge that deserves to be exhibited.

To create a dynamic Museum, attractive and innovative, is a challenge that concerns not only the distributions of its areas, the display design resources and the information instruments, but the whole Museum. Architecture is part and the starting point of communicating the message that each Museum seeks and desires. Architecture serves the purposes and objectives of the Museum, whether it is a complete building meant specifically to be a Museum, or whether it is an adaptation of existing building to house a Museum.

A Museum should be conceived as a center of an objective and permanent teaching ; therefore, it has to be understood by people of all cultural levels. The Museum should stimulate the desire of learning and the curiosity of the visitors. A certain level of schooling is not required. It welcomes everyone and becomes a true educational center, regardless of whether they are high school or university

students. For other with a higher level of education and because of the correct message of the Museum, it may be an element at university level, and even of specialization. Changing and updated, a good Museum always offers its visitors the possibility of new experiences and of acquiring new knowledge.

In order to fulfill its objective of informing, educating, giving a solid formation and true sensibility, the Museum needs several elements to achieve it : an appropriate architecture and the right interior distribution of spaces ; the best display design considering the nature of the objects to be exhibited, and technical resources the information and communication to support its activities.

It is not enough to promote the visit to the Museum, it is imperative to keep the visitor satisfied and give him the opportunity to rest to avoid exhaustion and boredom.

A good Museum speaks to its visitors in a universal language and succeeds in converting study and teaching into a pleasant duty.

Therefore it is necessary that the Museum, to be didactic, becomes an attractive spectacle.

Only if these requirements are fulfilled the contemporary Museum, the one that will be demanded in the new century, will be a good and faithful guardian of the cultural patrimony of a country, and ultimately, of humanity.

If its is true that patrimony is given us as a gift, graciously and free, it is also true that we have the responsibility to receive it, to preserve it, and to increase it to deliver it to the new heirs of this legacy.

The future of humanity depends in part upon the survival of patrimonial tradition - which is culture in its full sense - and also of the fertile interaction we will achieve between ideas and transmit culture to the vast public of today and of tomorrow - the Museums - are as respectable as a sanctuary, and it is the duty of every country to improve them, modernize them and enrich them.

As a live remembrance of the past and of today, our Museums require understanding, affection, and resources of a various nature. They are and should be more a live story, a true experience, an authentic representation of cultures.

Architecture and display design

In practice, a Museum as an architectural work and as a means of communication should be the result of a unified purpose and realization.

It must exist in the selection of the land, in the coordination of the specialists and advisers of the contents, in the architectural design, in the direction of the construction, in the quest and selection of objects, in the display design, in the election and installation of supporting technical or electronic equipments, in the internal organization.

It is absurd to endeavor that the Museum fulfills efficiently its objective with only information cards or well organized show cases in a fanciful architecture, false or alien to the message of the exhibit. Architecture is and will always be the axis and part of the communicative effort of the Museum.

The architecture and display design of a Museum form an undivided whole. Both are the Museum, both seek the same goal, and together express the effort of communication. Their interrelation is complete. The spaces and volumes cannot be conceived ignoring the contents.

The exterior and interior spaces and the forma solutions should be a clear meaning of the destination and philosophy of the Museum. They must reflect and symbolize the spirit of the cultures they contain.

The specific information and atmosphere of the forms and concepts of life of the various cultures must arise through the objects and testimonies of the contents. These will inspire the magnitude of the building, its proportions, its relation with the outside world, the constructive systems and the materials to be used.

The spaces will be defined in dimensions, finishings, lighting and atmosphere, not only in accordance with the technical requirements, but specially by the emotional impact it will give the visitor when he feels immersed in another culture.

The spaces and finishings must succeed in having the Museum correspond to an environment that is capable of serving as a bridge between the exhibited ways of life and the visitor.

To achieve this, the Museum should grasp a story, a message, a coherent speech, as in a theatre play in which the characters and elements involved have their own place and play their role in the staging.

The characters are the objects and testimonies exhibited, as well as the light, the finishings and the textures. The characters of this play must act attractively. Aesthetics will arise from the testimony that is presented.

Display design should succeed in «incorporating» the visitor to the scene, receiving information and presenting him also some experiences that will arouse his sensibility.

Thus, advanced procedures of today's electronic technology of communication should be used. However, these will always represent an instrument of support for the didactic interactivity, without pretending to substitute the objects which are the real carriers of the story and the actors of the cultural transmission.

Towards the future

The innumerable changes of all kinds that modern society experiences, will continue their fast advance.

Contemporary museums have to foresee the changes designing and building them in such a way that they may be capable, with no disturbances, to assimilate and to take advantage of innovations. They should keep up to date and never forget that they are meant to serve culture and to preserve the inheritance of humanity, everybody's patrimony.

2 - ABSTRACTS

Mohamed Habib Belkhodja

LA THÉOLOGIE ISLAMIQUE ET LES PROBLÈMES DE NOTRE TEMPS

L'auteur accorde une importance capitale à l'éffort de jurisprudence à partir de la théologie islamique pour permettre aux musulmans de vivre en conformité avec leur temps et leur foi.

Le Coran et la tradition prophétique constituent la base de cet effort. Viennent ensuite les différentes écoles de jurisprudence qui appartiennent aux quatre rites de la Sounna. Après avoir affirmé que la théologie islamique est capable d'«actualiser» le musulman, il s'emploie à infirmer les thèses d'orientalistes (Goldziher, Anderson, Schacht, et d'autres), qui voulaient que le droit romain eût une quelconque influence sur la théologie musulmane. Il regrette que nombre de pays musulmans se soient inspirés des droits positifs européens pour élaborer leurs lois nationales, et pense que la renaissance de la théologie musulmane, après sa longue léthargie, consiste à suivre deux voies parallèles : l'une académique et théorique qui est le fait des spécialistes en théologie, l'autre pratique et jurisprudentielle qui est le fait des spécialistes en la matière aussi, mais confrontés quotidiennement aux problèmes du terrain.

ISLAMIC THEOLOGY AND PROBLEMS OF OUR TIME

The author attaches a major importance to the effort of jurisprudence from the islamic theology to allow Moslems to live in conformity with their time and their faith.

The Koran and the prophetical tradition constitute the source of this effort. Then come the different schools of jurisprudence which belong to four rituals of the Sunna. After affirming that islamic theology is capable of «bringing up to date» the Moslem, he spends its time in showing up the weakness of orientalist thesis (Goldziher, Anderson, Shacht and others) who wanted that the Roman law could have some sort of influence on Moslem theology. He regrets that a number of Moslem countries are inspired by the European positive laws in order to elaborate their national laws and he thinks that the renaissance of the Moslem theology, after its long lethargy, consists on following two parralel ways : The first one is academic and theoretical which is the fact of specialists in theology, the other one is practical and jurisprudential which is also the fact of specialists in the matter but confronted with daily problems of the fieldwork.

*
* *

Mohamed Mikou

LA TUTELLE EN MARIAGE DANS LA THEOLOGIE MUSULMANE

L'auteur traite de la *tutelle* dans la théologie islamique et dans le théologie mosaïque. Il définit ensuite les types de tutelle. La tutelle *obligatoire* en particulier a lieu dans les cas de folie, de virginité, du jeune âge... La tutelle peut être *incessible*, propre à la personne qui jouit de toutes ses facultés ; et *cessible*, permettant d'être tuteur d'autrui. Les théologiens ont des points de vue différents, quant à la possibilité pour la femme de jouir de la tutelle incessible et cessible, de pouvoir se marier sans tuteur et d'être le tuteur d'autrui. L'auteur traite encore de l'*aptitude* en mariage (possibilité de mariage sans considération de rang, de sang,...). Là encore, les divergences que cite l'auteur, séparent les différents rites.

La *Moudawana* marocaine constitue un compromis, de ces différentes attitudes théologiques en se référant au rite malékite adopté par le Maroc. En seconde partie, l'auteur considère la théologie mosaïque, qui gère le statut personnel des Juifs du Maroc et formule des vœux pour l'amélioration les dispositions de la Moudawana.

THE TUTELAGE OF MARRIAGE IN MOSLEM THEOLOGY

The author deals with the *tutelage* in Islamc and mosaïc theologies. Then he defines the different types of tutelage. The *obligatory* tutelage exists particularly in cases of madness, virginity, young age... The tutelage could be *untransferable,*, adapted to a person who is in full possession of all his faculties ; and *transferable* allowing the possibility to be a tutor of other people. Theologians have particular points of view for what concerns the possibility of a woman to enjoy the untransferable and transferable tutelages, to be able to marry without tutor and to be the tutor of other people.

The author also deals with the idea of the *capacity* of marriage (the possibility to get married inconsiderately for social status or blood relationship...). In this area, once again, the differences of opinion that the author indicates, separate the different rituals.

The Moroccan *Moudawana* constitutes a compromise for these different theological attitudes refering to the malekite ritual adopted by Morocco. On the other hand, the author considers the mosaïc theology which manages the Jews personal status in Morocco and he formulates wishes for an improvment of the Moudawana's provisions.

*

* *

Nasser-Eddine Al-Assad

LES MINORITÉS EN ISLAM

C'est, dit l'auteur, à contre cœur que l'on emploie cette terminologie, qui est source de malentendus et d'accusations portés à tort contre l'Islam. Juifs et Chrétiens sont appelés, dans le Coran, *gens du Livre*, et dans la tradition prophétique *gens de la Dimma*. Ces notions n'ont aucune connotation péjorative. L'Islam refuse les notions de majorités, de minorités ainsi que la donnée ethnique. Il fait appel à la notion d'unité de l'espèce humaine, à celle de l'unité de croyance prêchée par Noé, Abraham, Moïse, Jésus, jusqu'à Mohammed.

Un principe fondamental dans l'Islam est celui de la liberté du culte, explicitement énoncé dans le Coran. Un autre est celui de la justice qui régit les actes quotidiens des hommes. La communauté musulmane est plurielle ethniquement, religieusement, linguistiquement et culturellement. Sans justice elle ne peut exister.

La notion de *Dimma* sous-tend celle de protection et de responsabilité. Un Etat musulman est responsable des Juifs et des Chrétiens qui vivent parmi la communauté musulmane. La *Jizia* (impôt) que ceux-ci payaient à l'Etat en est la contrepartie. Les *Dimmis* ont une totale liberté en matière de culte, d'éducation, d'état civil, de justice propore et ne sont pas tenus de participer aux guerres que l'Etat protecteur envisage d'entreprendre. L'auteur invite, pour conclure, à considérer cette question dans un ensemble conhérent qui mette fin à l'incompréhension et au mauvais usage de la terminologie.

MINORITIES IN ISLAM

As the author said, it is unwillingly that we use this terminology which is a source of misapprehensions and accusations brought in a wrong sense against Islam. Jews and Christians are called in the Koran, *People of sacred books* and in the prophetical tradition, *People of the Dimma*. These notions de not have any pejorative connotation. Islam refuses notions of majorities and minotities as well as the ethnical idea. It calls on notions of mankind's unity and of faith preached by Noah, Abraham, Moses, Jesus to Mohammed.

A fundamental principle in Islam in the liberty of worship explicitly set forth in the Koran. Onother principle is justice which governs the daily men's acts. Moslem community is plural ethnically, religiously, linguistically and culturally. Without justice it could never exist.

*

* *

The notion of *Dimma* is underlying the idea of protection and responsability. A Moslem state is responsable of Jews and Christians who live among Moslem community. The *Jiziat* (a taxation), that the latter payed to the state is a contrepart of it. The *Dimmies* have a total liberty in the domain of worship, education, civil state, real justice and they are not obliged to have a hand in wars that the protector state envisages to undertake.

To conclude, the author invites us to consider this question in a coherent general view which would put an end to the incomprehension and bad use of this terminology.

*
* *

Abdelwahab Benmansour

NOUVEAUX TEXTES A PROPOS DES IDRISSIDES

L'auteur s'étonne que des textes historiques soient de temps à autre truffés d'erreurs ou de considérations qui relèvent plus de mythes que de la réalité. Il en est ainsi de certains pans de notre histoire où l'on prend pour vrai ce qui est encore sujet à interrogation. L'auteur s'arrête devant plusieurs questions concernant le fondateur de la dynastie idrisside : Pourquoi Idriss I° s'est-il réfugié au Maroc ? Quel est la date de son entrée au Maroc ? Comment les Marocains l'ont-ils reconnu ? La lettre adressée par Idriss I° aux populations du Maroc. Idriss I° et le Khalifat. Les circonstances de sa mort.

A toutes ces questions l'auteur à répondu en apportant des précisions découvertes dans des textes de référence. Les historiens ne manqueront pas d'en tenir compte.

NEW TEXTS CONCERNING THE IDRISSIDES

The author is astonished that the historical texts are sometimes riddled with mistakes or considerations which are dependent much on myths than on reality. It is the case of certain pans of our history where we consider as a truth what is still subject to interrogation. The author comes to a stop with regard to many questions : why did Idriss I take refuge in Morocco ? How did Moroccans recognize him ? The letter addressed by Idriss I to the populations of Morocco. Idriss I and the Khalifat. The circumstances of his death.

To all these questions the author has answered by giving precise details discovered in some texts of reference. Historians will certainly take them into account.

*
* *

Mohamed Bencharifa

ABOUL-HAJJAJ YOUSSOF IBN GHAMR HISTORIOGRAPHE DE LA DYNASTIE DE YAÂCOUB AL-MANSOUR

L'auteur signale que certains textes andalous comportent des erreurs de transcription toponymiques ou de noms de personnes. Cela peut être le fait de mauvais textes ou de copistes. L'auteur étudie le cas de Youssof Ibn Ghamr que de nombreux textes transcrivent Youssof Ibn Omar ou Ibn Amr. La ponctuation de l'alphabet arabe facilite ce genre d'écarts orthographiques. Pour la rectification scripturale l'auteur fait appel à des recoupements puisés dans les encyclopédies biographiques de l'Andalousie, et, au passage, il nous donne un aperçu de l'œuvre du personnage en question.

Ibn Ghamr est mort en 610 de l'Hégire (13e siècle J.C.), après avoir occupé, au temps de Yaâcoub Al-Mansour, des responsabilités d'Etat qu'il a remplies, non sans avoir subi quelques passagères disgrâces.

ABUL-HAJJAJ YUSSOF IBN GHAMR, HISTORIOGRAPHER OF YAACOB AL-MANSUR'S DYNASTY

The author mentions that certain andalusian texts comprise some mistakes in the toponymical transcription or in the person's names. This could be the result of bad texts or non confirmed copyists. The author looks into the case of Yussof Ibn Ghamr that many texts transliterate Yussof Ibn Omar or Ibn Amr. The punctuation of Arabic alphabet facilitates this kind of orthographical gaps. For a scriptural rectification, the author makes some cross-checkings drawn in the biographical encyclopaedia of Andalusia and he gives us in passing, a general idea about works of the great figure in question.

Ibn Ghamr is dead in 610 of Hegira, after he had hold during Yaacob Al-Mansur's times, state responsabilities that he had assumed with some short - lived disgraces.

*
* *

Mohamed Bahjat Al-Athari

LES COULEURS EN ARABE CLASSIQUE : CONSIDÉRATIONS LINGUISTIQUES

Comment l'homme a-t-il perçu les couleurs ? Sont-elles réalité ou fruit de l'imagination ? Les couleurs sont souvent le fruit de phénomènes physiques, l'homme les a intégrées ensuite pour les employer à ses fins. Pline de Grec est, parmi les anciens, celui qui a consacré un traité aux couleurs. Elles sont cinq, dit-il : le blanc, le noir, le rouge, le jaune, le vert et le bleu du ciel. Le blanc et le noir sont les plus anciens, ils donnent naissance aux autres, dit-il.

Cette théorie a été reprise par les Arabes. Ils l'on adoptée pour un certain temps en négligeant le bleu du ciel puis l'ont abandonnée. Les cinq couleurs restantes sont citées dans le Coran à différentes reprises et l'auteur n'a pas manqué d'y faire référence.

Le texte insiste aussi sur les noms composés pour désigner les couleurs. Les épithètes ajoutées pour marquer les nuances sont elles *confirmatives* ou *descriptives* ? C'est une discussion de linguistes. L'auteur ne manque pas d'appuyer ses arguments par une matière riche et puisée aux grands dictionnaires de la langue arabe.

COLOURS IN CLASSICAL ARABIC : LINGUISTIC CONSIDERATIONS

How did man see colours ? Are they for him a reality or a result of imagination ? They go with physical phenomena before that man integrates them in order to use them for his purposes. Pline the Greek, is, among the seniors, the one who has consecrated a treatise on colours. They are five as he said : The white, the black, the red, the yellow, the green and the blue of the sky. White and black are the most ancients and they originate the others.

This theory has been retaken by the Arabs. They have adopted it for a while but in neglecting the blue of the sky. The remaining five colours are mentioned several times in the Koran and the author did not fail to use them as a reference.

The text also insists on the compound names to indicate colours. The epithets added to show the differences are either *confirmative* or *descriptive*. It is a discussion of linguists. The author does not fail to support his arguments by a rich matter drawn from great dictionaries of the Arabic language.

*

* *

Ahmed Sidqi Dajani

CONNAISSANCE, TECHNIQUE ET DEVELOPPEMENT : HORIZONS, ECUEUILS ET NORMES

L'auteur entend d'abord donner des définitions : 1° La connaissance considérée par rapport à la science et à d'autres connaissances telles la philosophie, la magie, la révélation... 2° La technologie, depuis ses origines, c'est-à-dire les petits métiers jusqu'aux temps modernes; 3° Le développement est vu par l'auteur à travers ses écoles. La notion de Développement a pris la place de celle de progrès terme utilisé au début de ce siècle. En Occident, développement est devenu selon les cas communautaire ou distributif, ou pour répondre à la consommation. Le développement a pu être planifié dans certaines sociétés où existent déjà une accumulation de connaissance et une assise technologique optimale; il a échoué ailleurs.

L'auteur traite ensuite de l'évaluation du développement depuis Keynes, et considère qu'il est devenu dans quelques cas un concept technocratique, sujet à spéculations dans les bureaux, sans lien avec les réalités du terrain. Selon l'auteur, deux autres paramètres ne sont pas tenus en cpmpte : la culture et l'éthique qui sont des spécificités liées aux modes d'éducation et à tout un ensemble de valeurs qui régissent les rapports des hommes dans une communauté. L'auteur porte son choix sur la connaissance scientifique tenant compte de la foi, qui est plus portée vers la réalisation du bonheur en évitant les écueuils du matérialisme envahissant.

KNOWLEDGE, ENGINEERING AND DEVELOPMENT : HORIZONS, REEFS AND NORMS

First of all, the author intends to give some definitions :

1 - The knowledge considered in relation with science and other cognitions such as philosophy, magic and revelation...
2 - The technology since its origins, which means, simple trades to modern times ;
3 - The development is seen by the author through its schools.

The notion of development has taken the place of progress ; terme which has been used at the begining of this century.

In the West, development became depending on the cases, communal or distributive or responsding to consumption.

The development has been planned in certain companies where already exists an accumulation of knowledge and an optimal technological assize; it has failed elswhere.

*
* *

The author deals then with the estimate of development since Keynes and considers that it becomes in some cases a technocratical concept, subject to speculations in offices without any link with realities in the fieldwork.

According to the author, two other paramenters are not taken into consideration : culture and ethics which are connected with specificities related to a system of education and to a whole set of values which govern men's relations among a community.

The author makes his choice on scientific knowledge taking faith into consideration which is borne on the realization of happiness escaping the reefs of the invading materialism.

*

* *

Mohammed Allal Sinaceur

LA DIMENSION TECHNOLOGIQUE DANS LA MODERNITÉ

L'auteur insiste sur la nécessité incontournable de reconsidérer notre attitude à l'égard des métiers, à la lumière des progrès de la technologie moderne. Nous vivons une époque des techniciens et d'ingénieurs qui travaillent sur les chantiers. Cela nous dicte de reconsidérer les problèmes d'éducation, de formation et de recherche. L'auteur définit la science, puis la technologie et les techniques ; ensuite il envisage le chemin qui mène à la modernité, remarquant avec satisfaction la libération des arts et techniques du joug de la tradition et du mimétisme depuis Saint Simon, et la provenance du terme «ingénieur» de «génie», génie inventeur et travailleur. L'auteur salue au passage la fondation des écoles polytechniques et des arts et métiers qui constituent le complément impératif dans tout système d'éducation moderne.

THE TECHNOLOGICAL DIMENSION IN MODERNITY

The author insists on the necessity to reconsider our attitude towards trades by the light of the progress of modern technology. We live in a period of technicians and engeneers who work on sites. This induces us to reconsider the problems of education, training and research.

The author defines science, then technology and the techniques ; after that, he looks to the way which leads to modernity noticing with satisfaction the liberation of the arts and techniques from the yoque of the tradition and mimesis since Saint Simon and the origine of the term «engeneer» of «genius», the genius inventor and industrious.

The author salutes in passing the creation of the polytechnic schools and engineering colleges which constitute an imperative complement to any modern system of education.